الدكتور علي الشامي



الفلسفة والإنسان

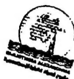
جدلية العلاقة بين الفكر والوجود

دار الإنسانية

الدكتور علي الشامي

الفلسفة والانسان

جدلية العلاقة بين الفكر والوجود



دار الانسانية

دار الانسانية
للدراسات والنشر والطباعة والتوزيع
ص. ب. ١١٣/٦١٣٥ - بيروت - الحمراء

الطبعة الاولى

بيروت ١٩٩١

الاهداء

الى أم الحسنين . . .

لكي تبقى المحبة القلب النابض للفكر . . .

ولكي تحفظ المحبة غاية الوجود ومعناه . . .

مدخل : الفلسفة والوجود البشري

يتميز الانسان بمجموعة من الخصائص التي اكدّها نظام المعرفة في مختلف ميادينه وفي تعدد مصادره الدينية والعلمية والفلسفية ، وعمل على تطويرها على امتداد التاريخ ، بحيث تتلازم هذه الخصائص مع الانسان ويزداد تعمّقها فيه كلما تنامت معرفة الانسان لذاته ولتمايزه النوعي عن باقي المخلوقات التي تشاركه الكون والوجود .

فالانسان يمتاز بخاصية كونه « الحيوان العاقل »، اي ذلك المخلوق الذي ينظّم وجوده وعلاقته بالطبيعة وادراكه لماهيته وذاتيته بواسطة الفكر والعقل ، وبهما يسمو على جميع المخلوقات . وكما جاء في الحديث الشريف ، فان الله « خلق الملائكة من عقل محض ، وخلق البهيمة من عاطفة محض ، وخلق الانسان من عقل وعاطفة ، فمن غلب عقله هواه كان افضل من الملائكة ، ومن غلب هواه عقله كان احطّ من البهيمة » . ففي هذا الحديث الشريف تفضيل للانسان العاقل المفكر على سائر خلق الله ، ان هو استرشد بعقله وجعله اماماً وهادياً له . (١)

وتلتقي مع خاصيّة العقل نظرة الفلاسفة الى الانسان بما هو « الحيوان الناطق » ، بمعنى ان « الحيوانة جنسه والناطق فصله » ، كما يقول « الجرجاني » (٢) . ويضيف « ابن سينا » موضحّاً : « ان الشيء الواحد قد تكون له اوصاف كثيرة كلها ذاتية ، لكنه انما هو لا بواحد منها بل بجملتها ، فليس انساناً بأنه حيوان او مائت او شيء آخر ، بل بأنه مع حيوانيته ناطق » . (٣) ثم يحدّد بعد ذلك صفات الانسان المميزة له من حيث الوجود والغذاء والعقل والعلم والصناعة التي تؤدي جميعاً الى تحقيق ذاته الخاصة . ويقول « ابو علي مسكويه » ، في معرض تعريفه لكلمة انسان ، « ان هذه اللفظة موضوعة

على الشيء المركب من نفس ناطقة وجسم طبيعي ، لأن كل مركب من بسيطين او اكثر يحتاج الى اسم مفرد يعبّر عن معنى التركيب ويدلّ عليه . . . »[٤] وبالتالي ، فان الانسان يتجاوز معنى البدن الذي هو قائم به ، ليصبح اتحاداً مع مجموعة الخصائص المضافة لهذا البدن ، ومن اهمها خاصيّة الفكر والنطق . وهذا ما جعل بعض المتصوفة ينظرون الى الانسان بما هو الكون الجامع او العالم الكبير « الذي تنتهي اليه كل الاشياء وتدور لأجله جميع الامور ، وهو سرّ الله على الارض . فهو الوحيد الذي يعي هذا الكون ويحاول ان يتفهمه ويتفهم وجوده فيه ، وبوساطته يتم الاتصال بين الحق والخلق » . وكما جاء على لسان « الجرجاني » ، في حديثه عن الانسان الكامل « الجامع لجميع العوالم الالهية والكونية الكلّية والجزئية ، وهو كتاب جامع للكتب الالهية والكونية ، فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمى بامّ الكتاب ، ومن حيث قلبه ، كتاب اللوح المحفوظ ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والاثبات ، فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لا يمسّها ولا يدرك اسرارها الاّ المطهرون من الحجب الظلمانية ، فنسبة العقل الاولى الى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الى البدن وقواه ، وان النفس الناطقة قلب الانسان ولذلك يسمى العالم بالانسان الكبير » . [٥] .

ويمتاز الانسان ايضاً بخاصيّة « الفعل » التي بواسطتها يحقق انسانيته ، ذلك ان الانسان لا يصبح كاملاً الاّ عندما يبلغ اعلى مراتب الانسانية ، وهو لا يبلغها الاّ بالفعل وتحمّل اعباء المسؤولية تجاه ذاته كأنسان وتجاه الانسانية الكامنة فيه بالقوة . فالانسان هو بالدرجة الاولى مجموعة افعاله ، والوجود البشري بما هو فكر وانفعال وارادة وتواصل لا يتحقق الا من خلال الفعل ، « فالانسان اكثر من مجرد مجموعة المهام التي ينجزها والادوار التي يؤدّيها . . . انه وحدة شخص يعبّر عن نفسه في جميع نشاطاته هذه ، او ربما قلنا بتعبير افضل انه يصنع نفسه في هذه النشاطات . وافعاله اكثر من ان تكون اعمالاً يمكن ملاحظتها بطريقة تجريبية ، فهو فيها يبتعث صورةللشخصية ويحققّها في آن واحد » . [٦] فالانسان حيوان عاقل لأنه يستعمل عقله لكي يتوصل الى معرفة ذاته ومن ثم معرفة ما يجب ان يعمله في الواقع . وقد كتب « كيركيجارد » عبارات مؤثرة في « يومياته » يختصر فيها علاقة الفكر بالوجود

والفعل حيث يقول : « ان ما ينقصني في الحقيقة هو ان ارى نفسي بوضوح ، ان اعرف ما يجب عليّ ان اعمله . . اية فائدة تعود عليّ اذا ما اكتشفت ما يسمى بالحقيقة الموضوعية ، ودرست جميع المذاهب الفلسفية ، واستطعت عند الحاجة ان اراجعها واعيد النظر فيها ، وان ابيّن ما في كل منها من متناقضات وعدم اتساق ؟ اية فائدة تعود عليّ ان استطعت ان اطوّر نظرية في الدولة ، ورتبت جميع التفصيلات في كل واحد ، وبنيت بهذا الشكل عالماً لن اعيش فيه ، لكني اعرضه فحسب امام انظار الآخرين ؟ اية فائدة يمكن ان تعود عليّ لو انني استطعت ان افسّر المسيحية اذا لم يكن لهذا التفسير مغزاه العميق بالنسبة اليّ ولحياتي ؟ اية فائدة تعود عليّ اذا ما وقفت الحقيقة امامي عارية باردة دون ان تبالي كثيراً ان عرفتها ام لم اعرفها ، واذا ما احدثت فيّ رعشة خوف وليس ولاء متفانياً . . ؟ » (٧) .

ولا يعني هذا ان « الفعل » خاصيّة يتميزّ بها الانسان بقدر ما يعني ان الانسان يتعقّل ذاته والوجود لكي يمارس فيه نشاطاً ضمن نطاق إحساسه بالمسؤولية تجاه ذاته والوجود معاً . وفي هذه المسؤولية وحدها يكمن معنى التكليف الذي اودعه الله في الانسان وميزّه به عن سائر مخلوقاته ، وهو التكليف الذي يختصر ويوّجه علاقة الفكر بالفعل ، بحيث لا يكون الانسان مجرد مفكر او فاعل وانما بهما معاً يواجه الحياة ويحدّد موقعه فيها ، كما يحقّق انسانيته من خلالهما بما هما دلالة على الدور الذي ينبغي عليه القيام به بنجاح في اطار وجوده الشامل . وفق هذا السياق يكون الانسان قائماً على مبدأ التكليف الالهي الذي خصّه به الله عن سائر المخلوقات ، حيث تكون الهداية الالهية توجيهاً لوحدة الفكر والفعل في سياق مسؤولية كاملة تضع الانسان في صراط مستقيم ، اي في سياق ممارسة انسانية تضع الانسان في مواجهة ذاته ، ومواجهة خالقه ومواجهة العالم الذي يعيش فيه ، وذلك كله ضمن غائية توحّد في كلّ جامع معارفه وعلومه وحياته ، ماضيه وحاضره ومستقبله ، لكي يتمكن من محاكاة الانموذج الامثل للوجود ، بما هو محاكاة في الوجود البشري لجوهر الحق الالهي ، العدل الالهي ، الكمال الالهي والوعد الالهي . . وهذا ما يفسّر حقيقة ان « اكمل صورة ظهر فيها الحق هي الصورة الانسانية التي تجلّى فيها الوجود بكل معانيه وكمالاته ، واختزن فيها الحق كامن اسراره ، وهي التي استحقّ الانسان من اجلها الخلافة عن الله في الارض ، ومن اجلها فضّل على سائر الخلق حتى

الملائكة ، لهذا كان الانسان احبَّ المخلوقات الى الله ، وكان الله اكثر عناية به وحرصاً على بقائه ، والذي يهدم النشأة الانسانية انما يهدم اكمل الصور الالهية ويتحدى الله نفسه ، ومن يراعيها فانما يراعي الحق . . » [٨] .

ويمكن ان نضيف الى خاصتي العقل والفعل خاصيّة ناتجة عنهما وهي خاصيّة الاخلاق ، كأن نقول ان الانسان هو « حيوان اخلاقي » . وتجد هذه « الاخلاقية » دلالاتها في وحدة الفكر والفعل ، وفي قدرة الانسان المميزّة في مقاومة الدوافع والغرائز والإنانيات ، كما في قدرته على اعطاء هذه المقاومة قيمة اخلاقية ـ وجودية تضفي على الانسان بعده الانساني وهو يقف بين الخير والشر ، بين وجوده الذاتي ووجوده مع الآخرين ، بين غريزته وعقله ، بين العدل والظلم ، بين المثال الدنيوي للوجود والمثال الالهي اوالكامل لهذا الوجود ، بين الواقع كما هو وبين الواقع كما ينبغي ان يكون .

باختصار ، تكشف خاصيّة الاخلاق عند الانسان عن نزوع دائم نحو الكمال قوامه الاحساس بالعجز او عدم الاكتفاء والانطلاق في صيرورة وجودية نحو «كمال» انساني انموذجي ، لا ترجع قيمته الى امكانية تحققّه ، او عدمها بقدر ما ترجع الى سعي الانسان الدائم نحوه .

« وقد فطن الفلاسفة من قديم الزمن الى قدرة الانسان على مراقبة حوافزه ، وقمع رغباته ، وتأجيل استجاباته ، واعلاء غرائزه او ابدالها ، فقالوا ان الموجود البشري « حيوان اخلاقي » يستطيع ان يستبدل بنظام الحاجات الحيوي نظام القيم الاخلاقي . وحينما يقول الفلاسفة عن الموجود البشري انه « حيوان اخلاقي » فانهم يعنون بذلك انه المخلوق الوحيد الذي لا يقنع بما هو كائن ، بل يحاول دائماً تجاوز الواقع ، من اجل الاتجاه نحو « ما ينبغي ان يكون » . ولهذا فإن الحياة الانسانية الصحيحة انما تتمثّل بكل حدّتها في شعور الموجود الناطق بذلك التعارض الاليم القائم بين « الكائن الواقعي » بنقصه وضعفه ، و« الكائن المثالي » بكماله وسموه . . » [٩] .

ولا يبلغ الانسان مستوى الكمال الاّ حين يحقّق انسانيته الكامنة فيه ، بأن ينقلها من حيث وجودها بالقوة الى حيث وجودها بالفعل . ولا تتّم هذه العملية الانتقالية الاّ من خلال التوحيد الهادف لخصائص الانسان العقلية والعملية والانسانية . كما ان الانسان يرجع الى هذا التوحيد نفسه وهو في سياق بناء وجود يتسم بالفضيلة والخير والعدل بما هو

وجود مستقبلي يسير نحوه الانسان وفق مقتضيات الهداية الالهية الى الصراط المستقيم . وبهذا المعنى يقول « ابو علي مسكويه » ، في كتابه « الهوامل والشوامل » ، ان « كل من له غريزة من العقل ونصيب من الانسانية ففيه حركة الى الفضائل وشوق الى المحاسن التي يقتضيها العقل وتوجبها الانسانية » (١٠) . فالانسانية بعدٌ يضاف الى الانسان ومعنى يتصل بالطريقة الصحيحة التي يوحّد بها الانسان معرفته وتدبيره لذاته ووجوده في العالم ، وهي الطريقة التي تعكس استخدامه الراجح للعقل والفضيلة الكامنة فيما وراء الفعل . فالانسان الذي هو « للعلم الزم وعليه احرص وادوم ، وفيه ارغب ، فهو الى كمال الانسانية اقرب ، وكذلك كل نفس كانت أعقل فعقلها يؤدي الى حسن الاعتبار وجودة الاختيار ومجانبة الاشرار ومرافقة الاخيار ، ومن كان الى ذلك اميل كان في استكمال فضائله اعدل ، ومن كان اعدل ، فهو افضل واحسن واجمل » ، كما يقول « المجريطي » في « رسالته الجامعة » (١١) .

كما ان الانسان الكامل يصبح كذلك عندما يرى ذاته في كل الناس ويرى كل الناس في ذاته . بمعنى آخر ، عندما يوحد خصائصه المذكورة في اطار انسانية عالمية وشمولية ، يحقّقها في تماهيه مع جميع البشر ، بحيث تكون إنسانيته غاية يسعى اليها ويبحث عنها في اعماق ذاته وفي وجود الآخرين معه ، فلا ينفصل خيره عن خيرهم ، لا في الذات ولا في المكان والزمان ، وانما الانسانية فيه وبه ، يبحث عن معانيها في الماضي وضرورة وجودها في الحاضر لكي يتجاوزها نحو المستقبل . وبذلك تكون الانسانية اهمّ خصائص الانسان ، فوق الذات ومعها ، وتدفّقاً من الماضي باتجاه المستقبل ، وبهذا المعنى ، يقول « عبد الكريم الجيلي » ، في كتابه « الانسان الكامل » : « ان افراد هذا النوع الانساني ، كل واحد منهم نسخة للآخر بكامله . . فهم كمرآتين متقابلتين ، يوجد في كل واحد منهما ما يوجد في الاخرى . ولكن منهم من تكون الاشياء فيه بالقوة ومنهم من تكون فيه بالفعل ، وهم الكمل من الانبياء والاولياء . . واعلم ان الانسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه . . وليس لتجلّي الاحدية في الأكوان مظهر اتمّ منك اذا استغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك واخذت بك فيك من ظواهرك ، فكنت انت في انت من غير ان يُنسب اليك شيء مما تستحقه من الاوصاف الحقيقية او هولك من النعوت الخلقية . فهذه الحالة من الانسان اتمّ مظهر للأحدية في الأكوان . . » (١٢) .

وتلتقي هذه « الانسانية » مع خاصيّة رابعة تقوم على البعد اللامحدود للموجود البشري . فالانسان صفة تتجاوز الجنس (الذكر والانثى) وتدل عليه ، كما تتجاوز الوجود العيني وتوحّده مع الماضي والمستقبل . فاذا كانت « الحيوانية » خاصية مادية ملموسة وحاضرة ، فان خصائص العقل والفعل والانسانية والاخلاقية تجد اهم تجلّياتها في خاصية « الديمومة » التي تجعل الانسان موجوداً في الحاضر ، تدفّقاً من الماضي وصيرورة الى المستقبل ، وكما يقول « كارل الكسيس » ، فان الانسان « يمتد في الزمن ، مثلما يمتد في الفراغ الى ما وراء حدود جسمه ، وحدوده الزمنية ليست اكثر دقة ، ولا ثباتاً من حدوده الاتساعية . فهو مرتبط بالماضي والمستقبل ، بالرغم من ان ذاته لا تمتد خارج الحاضر » . (١٣)

وقد توقف فلاسفة الوجودية كثيراً امام هذه الخاصيّة الزمنية للانسان . فالوجود البشري العيني يتصف بالتناهي ومحدودية الزمن . وكان الشعراء قد اشاروا مراراً الى ان « الانسان كائن خلقه الزمن ، وانه يبدأ في الوجود ويختفي في الوجود » . وكان العلماء قد صنعوا للانسان بداية ونهاية تمتد في الزمان بين الولادة والموت . بيد ان تجربة الانسان في الوجود تتجاوز حدود الزمن ، ووجوده المباشر في العالم والحياة يتجاوز السياق المتعاقب للحظات التي يعيشها . ذلك ان خاصيّة الزمانية في الانسان خاصيّة من نوع مفارق . فما يجعل الوجود البشري ممكناً ، « هو بالضبط تجاوز اللحظات المتعاقبة بحيث ان يعيش الانسان بالاحرى في سلسلة من النطاقات الزمنية . . وهناك فارق كبير بين علاقة الانسان بالزمان ، والطريقة التي ترتبط بها الحيوانات ، او الاشياء ، بالزمان . صحيح اننا نستطيع ان نقول ، بمعنى ما ، انها كلها موجودة في الزمان ، وانها تمرّ بلحظات زمانية متعاقبة ، فهي كلها لها ماض ، وحاضر ، ومستقبل ، لكن الشيء يظل ببساطة باقياً خلال تعاقب اللحظات ، وكل لحظة من هذه اللحظات يكون ماضيها ومستقبلها خارجيين بالنسبة الى حاضرها ، في حين ان الماضي والمستقبل يرتبطان في حالة الموجود البشري ارتباطاً لا ينفصم بالحاضر . فنحن لا نمسك قط بالموجود البشري في حاضر بحدّ السيف ، ان صحّ التعبير ، ذلك لأن الموجود البشري يستحضر الماضي بداخله بواسطة الذاكرة في الحاضر ، وهو يرسم بالفعل ، بواسطة التوقّع والخيال ، مستقبله ويسقط فيه ذاته . . » (١٤) .

وقد تناولت الفلسفة الانسان من خلال خصائصه هذه ، وخلال تاريخها الطويل وتعددية اتجاهاتها ، كانت تبحث في الانسان من حيث تمثله باحدى الخصائص او بها جميعها . وبصرف النظر عن طبيعة المعرفة الفلسفية بالموضوع الانساني ، فان الانسان شكّل مضموناً وغاية ومادة لجميع الفلاسفة ، سواء كانوا علميين او مثاليين ، لا عقلانيين او مؤمنين ، نفعيين او منطقيين ، حدسيين او وجوديين . وانىّ توجهّت اهتمامات الفيلسوف ، فاننا نجد الانسان في صلب افكاره واهدافه . وقد ينظر الفيلسوف الى الانسان بما هو فكر او عقل ؛ وقد ينظر اليه بما هو خليفة الله على الارض ، بكل ما لهذه الكلمة من معنى ؛ وقد ينظر اليه بوصفه جزءاً من العالم الخارجي وموضوعاً للدراسة الاجتماعية او العلمية او الاخلاقية او السياسية او الدينية او النفسية . وقد ينظر اليه من الداخل بما هو وجود ذاتي فاعل ومنفعل ، مشحون بطاقات هائلة من المشاعر والاحاسيس ، ويعاني من مشكلات وجودية ضاغطة ومواقف حادّة تواجهه في كل لحظة ، كالموقف من الموت والقلق والحرية والمصير والسعادة والشقاء والامل واليأس . . ومهما اختلفت الزاوية التي ينطلق منها الفيلسوف للبحث عن الانسان ، فان هذا الاخير فرض نفسه على الفلسفة تماماً كما فرض نفسه على الادب والفن والعلم وعلى مجمل المعرفة ، بوسائلها وغايتها ، بسلبياتها وايجابياتها . . وفي حين تسعى فروع المعرفة لدراسة الانسان من خلال جوانبه المنفصلة على قياس كل فرع من هذه الفروع ، فان الفلسفة سعت ، ولا تزال ، لدراسة الانسان ككل ؛ ولأنها كذلك عرفت التباساً يعود في الاصل الى الوظيفة الشمولية للفلسفة بما هي معرفة او جزء اساسي في نظام المعرفة ، واعني بذلك الالتباس ان تحديد موضوع الفلسفة ، وهويتها داخل نظام المعرفة ونظرتها الى الوجود البشري والعالم ، لم يكن واحداً وواضحاً ، لا في الزمان ولا في المكان .

رافقت مشكلة « الهوية » الفلسفة منذ ولادتها وارخت بظلالها على جهود الفلاسفة عبر التاريخ ، بحيث كادت الفلسفة نفسها تضيع وسط التساؤل الدائم حول معنى الفلسفة وماهيّتها ، حول ضرورتها وغايتها . لكننا اذا وضعنا مشكلة الهوية هذه في سياق توضيح العلاقة الحميمة القائمة بين الفلسفة والفيلسوف او بين الفلسفة والانسان ، نستطيع ان نذلّل الكثير من العقبات التي حالت دون جلاء الغموض المحيط بمسألة « الهوية » .

فالفلسفة طريقة حاول الانسان ، ولا يزال ، بواسطتها ان يتعقّل ذاته ويفهم اسرار الوجود المحيط به ويزيل الغموض الكامن في صميم علاقة هذا الانسان بالوجود . وسواء كان هـذا الوجـود وجوداً متعـالياً على الانسـان ، ام كان وجـوداً ماديـاً ضاغـطاً بغـرابتـه كالطبيعة واسرارها والكون واصله وحركته ونهايته ، ام كان اخيراً وجود الانسان نفسه في العالم والاسئلة التي واجهته على امتداد التاريخ البشري ،وفعل وانفعال الانسان في هذا الوجود ؛ فالانسان هوالكائن الحي الوحيد الذي يبحث عن ذاته باستمرار لكي يصل في نهاية المطاف الى تحديد موقعه في هذا الوجود ، اي الى بناء هويته في دائرة الوجود .

واذا كانت الفلسفة احدى الوسائل التي ساعدت الانسان على اكتشاف هويته ، فان الانسان وحده هو الذي يساعد الفلسفة على تحديد هويتها . اذ لا قيمة حقيقية للفلسفة خارج الوجود الانساني . فالفلسفة هي فعل انساني ، فعل تفلسف يخترق بـواسطتـه الانسان اسرار العالم والطبيعة تماماً كما يغوص بواسطته الى اعماق ذاته ليعيد من جديد فهم العالم وادراك ظواهر الطبيعة وتجاوز ذاته باستمرار . وبناء عليه فان هوية الفلسفة تبقى غامضة عندما تحاول ان تأتي بالانسان الى عالم الفلسفة ، وتظهر واضحة عندما تأتي هي نفسها الى عالم الانسان ، الى وجوده الخاص والعام . ذلك ان هوية الفلسفة كانت تتجلّى باستمرار في ذلك البحث الدائم عن معنى الوجود ، كما كانت تكرّر ذاتها وتتطور من خلال اجوبتها المتعددة حول السؤال المتعلق بلغز الحياة ، وهو السؤال الذي ما انفكّ الانسان يطرحه على نفسه منذ بداية التاريخ ؟ ويمكننا ان نلامس هوية الفلسفة عندما نعتبر ان موضوع الفلسفة الاساسي هو الوجود الانساني . « ولا شك انه ليس ثمة مشكلة يمكن ان تكون اشد خطورة بالنسبة الينا من مشكلة الوعي الذي يمكن ان يحصّله كل منّا عن ذاته ، مع ما يقترن به من شعور عميق بالمعنى الذي ينطوي عليه وجوده ، وادراك واضح للمكانة الخاصة التي نشغلها في صميم العالم ككل . . » (١٥).

وقد خرجت الفلسفة نفسها من رحم « الدهشة » التي اعتبرها « ارسطو » بمثابة « الام التي انجبت لنا الفلسفة » ؛ والدهشة هذه عكست البدايات الاولى لذهول الانسان امام لغز الوجود ، كما حملت في نفس اللحظة بذور البحث الانساني حول هذا الوجود ، وجذور السؤال الاول والدائم الذي طرحه الانسان على نفسه ، ويطرحه باستمرار : ما معنى الحياة ؟ لماذا انا موجود ؟ ولماذا يجب ان اموت ؟ او بعبارة اخرى تتضمن هذه

الاسئلة كلها : ما هو هذا العالم الذي اكتشف وجودي فيه بدهشة وذهول ؟

ويصبح الانسان فيلسوفاً عندما يبدأ في البحث عن الاجوبة ، اي في اللحظة التي يخرج فيها من الدهشة والذهول الى التساؤل والبحث . « ولم تقم الفلسفة الاّ يوم ادرك الانسان ان وجوده نفسه هو في صميمه سر لا بدّ له من ان يعمل على استجلاء كنهه ! » [١٦]. ويصبح الانسان كذلك فيلسوفاً عندما يوّحد اسئلة الناس جميعهم في سؤاله ، وعندما يرغب في ان تكون الاجابة التي يتوصل اليها اجابة عامة تتعلق بمصير كل الناس وتزيل القلق والغموض من حياة كل الناس . لذلك نادراً ما نجد فيلسوفاً يتحدث مع ذاته فحسب ، بقدر ما يحمّل نفسه مشقّة البحث باسم كل الناس ولأجل خلاص الانسانية كلها .

ولما كان وجود الانسان يتطور مع حركة التاريخ والعالم ، وكان سر الوجود يحمل في اعماقه اسراراً اخرى تظهر تباعاً مع تطور التاريخ الانساني ، فان حركة التساؤلات والاجابات سوف تظل ملازمة للوجود ، وبالتالي فان الفلسفة نفسها تصبح بحثاً دائماً عن ذلك « السر » الذي يكتشفه الانسان في كل مرحلة من مراحل تاريخه ، كما تصبح مصنعاً لا ينضب لاسئلة واجوبة لا تنتهي . وفي اللحظة التي يدعّي فيها فيلسوف ما انه قد توصل الى اجابة قاطعة حول لغز الحياة وانه لم يعد بالتالي ثمة « سر » في هذا الوجود ، إنما يكون عملياً قد أعلن نهاية الفلسفة . وهذا ما اعترض عليه بشدّة الفيلسوف الالماني « كارل يسبرز » قائلاً : « ان التفلسف في صميمه ما هو الاّ اعتراف بالتواضع العميق الذي تفرضه علينا حدود المعرفة العلمية الممكنة ، وبالتالي فانه تفتّح كامل للذهن امام آفاق ذلك « المجهول » الذي يمتد فيما وراء كل معرفة موضوعية » . [١٧]

من هنا تنشأ فكرة ان الفلسفة هي بحث دائم ، معرفة غير متناهية بالعالم والوجود ، وتنشأ ايضاً فكرة ان الفيلسوف هو الانسان الذي يعيد صياغة عصره في فكر جديد ، بمعنى انه الانسان الذي يكتشف العالم من جديد ، ويعطي للوجود ابعاده المستجّدة باستمرار ، منتقلاً هو نفسه في حركة دائمة بين « المجهول » ، و « المعلوم » ، في حركة بحث وتفكير تعيد الى الاذهان حكمة« سقراط » الشهيرة : « اني اعرف اني لا اعرف شيئاً » .

وبينما يكون الانسان الموضوع الاسمى لكل فلسفة ، وتكون الفلسفة نفسها عملية

بحث دائم حول الوجود ومعرفة متواصلة بالعالم ، فانه لن يكون هناك ثمة فلسفة واحدة على الاطلاق . فالتاريخ الفكري للانسان يشهد ولادة مستمرة للفلسفة والفلاسفة ، ولكل حقبة فلسفتها ولكل عصر فلاسفته ، بحيث يستحيل الاقرار بوجود فلسفة واحدة لكل العصور . ولا يرجع سبب ذلك الى الفلسفة نفسها بقدر ما يرجع الى الانسان الذي يفرض ، بعلاقته المتطورة مع العالم ، تطوراً موازياً في معرفته المتنامية بذاته وبالعالم . وبالتالي فالوجود الانساني ، بانتقاله من لحظة الدهشة الى السيطرة النزوية على العالم ، كان ولا يزال النبع الذي تتدفق منه النظريات الفلسفية جنباً الى جنب مع جميع ضروب الفكر والمعرفة .

صحيح ان الفلسفة لم تعط الوجود الانساني الاولوية القصوى الآ في عصور متأخرة ، ولكن ما هو صحيح ايضاً ان الانسان نفسه لم يكن بعيداً عن كافة الموضوعات التي عالجتها الفلسفة عبرالتاريخ . فالمعرفة المتنامية بأصل العالم واسرار الطبيعة ووحدة الكون وقدرات العقل ، وكذلك الجهود المضنية والهائلة لمعرفة ما وراء الطبيعة والعالم المتعالي ؛ اضافة الى تفكير لاينضب بقضايا المجتمع والاخلاق والسياسة والحرية والعدالة والحقيقة والارادة ، كل هذه الجوانب كانت تحتفظ في ثناياها بموقع خاص بالانسان، يكون ثانوياً تارة ، ومركزياً تارة اخرى ؛ يكون واضحاً في فلسفة ما وغامضاً في فلسفة اخرى ، الآ انه يظل الخيط الذي يربط هذه الجوانب كلها ليعيدها الى مرماه في نهاية الامر .

وفق هذا السياق ، ورغم اختلاف الموقع الذي يحتله الوجود الانساني في موضوعات الفلسفة منذ ولادتها ، فان الوجود الانساني كان ولا يزال الهمّ الاكبر لجميع الفلاسفة بتعدّد مذاهبهم وعصورهم ؛ وعندما نقول الوجود الانساني فذلك يعني كل ما في هذا الوجود من اسئلة تتعلق بهوية الانسان وموقعه في الوجود ، بنظرته الى الحياة والعالم وسلوكه فيهما ، بمشاعره واحاسيسه ، بافعاله وانفعالاته ، بحريته وارادته . .

وبهذا المعنى تكون الفلسفة بحث دائم حول الوجود ، بصرف النظر عن متغيرات هذا الوجود على امتداد الزمن . وقد احتل البحث عن الوجود مكانة هامة في البناء الفلسفي لحضارات الشرق القديم ، كما كان محطّ الاهتمام الاول عند فلاسفة الصين والهند الاقدمين . ومنذ فجر الفلسفة اليونانية حتى الفلسفة الغربية المعاصرة واظب الوجود الانساني على فرض نفسه على جميع المذاهب الفلسفية ، وان كان ذلك بدرجات

متفاوتة .

ففي تحديده لموضوع الفلسفة يقدم « ارسطو » تعريفاً يخرج فيه عن سياق الوظيفة اليونانية لفلسفة الطبيعة ، حيث يعتبر في كتابه « ما وراء الطبيعة » ان الفلسفة هي معرفة جوهر كل ما هو موجود : « وذلك الذي هو ، منذ زمن لا تعيه الذاكرة والآن والى الابد ، موضوع البحث ، والذي يؤدي دائماً الى صعوبات ـ السؤال عما هو الوجود ـ ويمكن ردّ هذا السؤال الى السؤال عما هو الجوهر » [١٨] . وقبل « ارسطو » بزمن طويل ، كانت الفلسفة قدتحوّلت على يد «بوذا» الى دراسة معمقّة حول الانسان . فقد استبعد « بوذا » من الفلسفة اسئلة مثل : هل العالم ابدي ؟ هل هو غير ابدي ؟ هل هو متناه ؟ هل هو لا متناه ؟ هل الروح والجسد شيء واحد ؟ هل هي تختلف عن الجسد ؟ فهو يعلن ان هذه الاسئلة ، وبعض الاسئلة الاخرى ، لا تقبل التحديد ، وهي في الوقت نفسه لا تؤثر على المشكلة الاساسية ـ مشكلة القضاء على الآلام [١٩] .

وبينما يعتبر « مارتن هيدغر » ان الشيء الاساسي في الفلسفة هو معرفة علاقة الفكر بالوجود [٢٠] ، ويرى « كارل يسبرز » « ان الفلسفة تعني بالوجود في كليته » [٢١] ، فان « هنري برغسون » يقرر « انه اذا لم يكن في استطاعة الفلسفة ان تنبئنا بشيء عن تلك المشكلات الخطيرة التي تثيرها الانسانية ، فانها لن تستحق منا عناء ساعة واحدة نقضيها في التأمل والتفكير » . ويتابع « لويس لافل » وجهة نظر « برغسون » قائلاً « انه ليس ثمة مشكلة يمكن ان تكون اشدّ خطورة بالنسبة الى الانسان من مشكلة الوعي الذي يستطيع ان يحصله عن نفسه ، وعن معنى وجوده ، وعن مكانته الخاصة في الكون ؛ وهذا كله انما هو موضوع الفلسفة » . هؤلاء الفلاسفة وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين « يفهمون الفلسفة على انها بحث في معنى الحياة، واهتمام بمشكلة المصير، وفن عملي لتوجيه السلوك. وهم اذ كانوا يربطون الفلسفة بالحياة ، فذلك لانهم يرون انه لا بدّ من حقيقة فلسفية يعيش عليها الانسان ، ويحيا من اجلها . ولولا هذه التجربة الروحية التي تغذي حياة الانسان ، لما كان للفلسفة اي موضوع في الوجود البشري ، وبالتالي لما استمرت الحاجة الى التفلسف في كل زمان ومكان . . . » [٢٢]

تكشف هذه العبارات عن مسلمات يستحيل بدونها فهم العلاقة القائمة بين الفلسفة والانسان . ومن هذه المسلمات ان الفلسفة جهد انساني يربط الفكر بالوجود ، ومنها

ايضاً ان تكون الفلسفة بحث عن الحقيقة التي تنتشل الانسان من حالة الشك والاضطراب الى حالة التوازن . ومنها كذلك ، انها معرفة واعية ومتنامية بالوجود كما هو موجود ، بمعنى المعرفة التي تساعد الانسان على تحديد موقعه الوجودي بالنسبة الى ذاته ، والى غيره ، كما بالنسبة الى العالم الذي يرى نفسه فيه عاقلاً وفاعلاً ومنفعلاً في نفس الوقت .

من ناحية اولى ، ظهرت اشكالية العلاقة بين الفكر والوجود بصورة واضحة في السجال النظري الذي احتدم بين تياري المثالية والوجودية في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة . فاذا كانت هاتان الفلسفتان قد عالجتا الذات البشرية بصورة مستفيضة ، « فان من الصواب ايضاً ان نقول ان الفيلسوف المثالي يبدأ من الانسان بوصفهذاتاً مفكرة في الوقت الذي يبدأ فيه الفيلسوف الوجودي من وجود الانسان الشامل في قلب العالم . والفيلسوف المثالي . . يبدأ من الافكار في حين يزعم الفيلسوف الوجودي اننا نبدأ بالفعل من الاشياء ذاتها . . » (٢٣) . وهكذا تأتي الفلسفة الوجودية بمقولة : « انا موجود ، اذن انا افكر » ، لتواجه بها كوجيتو « ديكارت » : انا افكر ، اذن انا موجود » . وهذا يعني ان الانسان ، من وجهة نظر وجودية ، ذاتاً مفكرة لحظة بحثه عن حقيقة الوجود السابق على الفكر . وهذه الحقيقة لا تتساوى بالزمن مع الوجود ، بل بالعكس فالانسان الموجود يتوسّل التفكير لكي يصل الى الحقيقة ، ذلك ان التفكير هو نشاط لاحق على الوجود . وهذا ما تفسره عبارة « هيدغر » الافتتاحية في كتابه « ما الذي يسمى بالتفكير ؟ » والتي تقول : « اننا نصلُ الى ما يعنيه التفكير عندما نحاول نحن انفسنا ان نفكر » . (٢٤) وهذه العبارة تتناقض مع معظم التراث الفلسفي الذي كان يقول بوحدة الفكر والوجود ، والذي يرجع ، اغلب الظن ، الى فكرة « بارمنيدس » القائلة « ان التفكير والوجود هما شيء واحد » . وقد ظل هذا التراث مسيطراً على الفلسفة الغربية ، « وربما وجد اعظم تعبير نسقي عنه في فلسفة« هيغل » التي ذهبتالى ان ما هو واقعي عقلي ، فهو فكر مطلق يفكر في ذاته . ولقد احتج كيركجور على هذه الفلسفة على وجه التحديد ، وذهب الى ان التفكير والوجود ، او الفكر والواقع ليسا شيئاً واحداً بل ان الواقع هو الذي يفجّر التفكير » (٢٥) . ولما كان الامر يتعلق باحدى مسلمات الفلسفة ، اي علاقة الفكر بالوجود ، فان التفكير البشري والوجود العام يشغلان حيزاً اساسياً في

تفكير الانسان وتعقّله لذاته وللعالم . وهو ، برأي « هيدغر » ، « استجابتنا للوجود ، ومعايشتنا التأملية للواقع . وتلك طريقة مختلفة لتفسير عبارة « بارمنيدس » عن العلاقة بين التفكير والوجود : فالفكر لا يكّون الواقع ،بل ان الوجود يعبّر عن نفسه في ذلك الشيء الذي تُعد اصدق تسمية له هي : فكر » .(٢٦) ويمكن اختصار هذه الاشكالية حول علاقة الفكر بالوجود بالقول ان الموجود ـ اي الانسان ككائن عاقل ـ يوجد ويوجد معه فكر بالقوة ، وبواسطة التفكير نفسه يصبح الفكر موجوداً بالفعل ، اي ان معرفة الانسان بوجوده تصبح عملية ممكنة .

من ناحية ثانية ، تتماهى الفلسفة وتؤكد ذاتها باستمرار في ذلك الجهد الفكري المتواصل والباحث عن « حقيقة » الوجود . وفي كل مرة تحاول فيها فلسفة ما ان تنجز مهمتها تدّعي انها قد وصلت الى الحقيقة وامتلكتها . والواقع ان كافة الفلاسفة ، وعلى امتداد تاريخ الفلسفة ، جعلوا « الحقيقة » هدفاً اسمى لحياتهم الفكرية . وهذا ما يفسّر ظاهرة التعدّد التي حوّلت الحقيقة الواحدة الى حقائق مختلفة ومتنوعة ، كما يفسّر في نفس الوقتالهدف الواحد الذي جاهد كل فيلسوف ، على حدة ، لكي يصل اليه . ولا شك ، فان السبب في هذه التعددية يعود بالدرجة الاولى الى الزاوية التي ، انطلاقاً منها ، ينظر الفيلسوف الى العالم والى الحقيقة الكامنة فيه . وكما ان « سر » الوجود يكشف دائماً عن « اسرار » جديدة ، كذلك « حقيقة » الوجود فانها ، مثل هذا الوجود تماماً ، تولّد « حقائق » جديدة تسير جنباً الى جنب مع هذا التحول الدائم في طبيعة الوجود ومتغيراته في الزمان والمكان . والفيلسوف الباحث عن الحقيقة، انما يبحث عنها في ذاته ومن ثم في العالم الخارجي ، بحيث تعبّر الحقيقة عن مدى صدق واخلاص نظرته الى العالم والوجود . وهذا يعني « ان الحقيقة باكمل معانيها تخرج من العمق الجوّاني للوجود البشري ، وهي تضرب بجذورها في انفتاح هذا الوجود . . والحقيقة لا تنطوي فقط على مجموعة القضايا التي تأتي في نهاية البحث ، بل تنطوي ايضاً على الجهود الشخصية التي تتسم بالحرية ، والاخلاص ، والصراع التي تؤدي الى الحقيقة » .(٢٧)

وقد ربط « هيدغر » الحقيقة بالوجود وجعل الوصول اليهامشروطاًبالحرية والانفتاح . وكانت « ماهية الحقيقة » موضوعاً خاصاً في كتابه « الوجود البشري والوجود العام » ،

وفيه يعتبر « هيدغر » ان « المرء يمتلك الحقيقة بمقدار ما يكون حراً ، وهو يكون حراً بمقدار ما يكون منفتحاً على الاشياء على نحو ما هي عليه ، وينفتح المرء على الاشياء

على نحو ما هي عليه بمقدار ما يتركها لتكون على ما هي عليه . بحيث لا يعيد تشكيلها وانما يشارك في انفتاحها فحسب . . . فالحقيقة تحدث ان صحّ التعبير ، عندما تنزاح الحجب وتظهر الاشياء في تفتحها . غير ان ذلك يتضمن ان الحقيقة تضرب بجذورها في الوجود البشري ، في الوجود المتعين وفي الذاتية . . . لان الوجود المتعين هو الضوء في عتمة الوجود والانسان هو المكان الذي يحدث فيه الانفتاح ، وبالتالي فهو يوجد في « الحقيقة » . . بفضل واقعة انه يوجد خارج ذاته » (٢٨) .

ولما كانت الحقيقة مرآة لوحدة البحث الموضوعي وحرية الباحث او الفيلسوف ، فان ذلك يعني اننا امام واقعة تغطي تاريخ الفلسفة كلها : ففي مواجهة كل حقيقة تنتصب حقائق اخرى ، وفي مقابل حرية كل فيلسوف تقف حريات كل الفلاسفة السابقين واللاحقين . وبالتالي ، فان الحقيقة كالحرية تتنوّع وتتطور وتختلف وتظل ملازمة للوجود الذي يوّلد باستمرار اشكالاً من الحرية تؤدي بدورها الى الوصول الى حقائق مختلفة .
وبناء عليه ، فان الحقيقة تصبح كالبناء الذي لم يكتمل بعد ، والذي يشارك في بنائه كل فيلسوف ، وفي كل عصر ، بان يضع خلاصة انتاجه الفكري ومعاناته وتجربته الوجودية في زاوية من بناء الحقيقة هذا . وكما يقول « ابو حيان التوحيدي » في كتابه « المقابسات » فان الحق « لم يصبه الناس في كل وجوهه ، ولا اخطأوه في كل وجوهه ، بل اصاب منه كل انسان جهة . . » (٢٩) . وهذا يعني ان الحقيقة « ليست ملكاً لأحد ، وانما البشر جميعاً ملك للحقيقة » ، كما يقول « يسبرز » . وبالتالي ، فالفيلسوف الحق « هو ذلك الذي يعلم انه في خدمة الحقيقة ، فيقنع بان يكون مجرد شاهد لها ، بدلاً من ان يحاول تملكها واغتصابها . وشهادة الفيلسوف هي تقرير لنوع العلاقة التي تربطه بالوجود ، فهي التزام فكري يتعهد فيه الفيلسوف بالوفاء لخبرته الروحية الخاصة ، او يأخذ على عاتقه فيه ان يكون مخلصاً لتلك الحقيقة التي يحملها في باطنه . . » (٣٠)
من ناحية ثالثة ، اذا كانت الحقيقة الفلسفية تكتشف نفسها باستمرار في تلك العلاقة

المتحركة والجدلية بين الفكر والوجود ، فان الفلسفة نفسها تغدو معرفة متنامية وغير متناهية يسعى بواسطتها الفكر الى تنظيم الوجود وتعقّله . ونحن نعني بكلمة « معرفة متنامية وغير متناهية » ان الفلسفة كمجال وترجمة للفكر الانساني تلازم هذا الفكر في تطوره داخلَ حركة العالم والوجود . وبما ان الوجود والعالم يتخذان اشكالاً غير ثابتة في الزمان والمكان ، وبما ان العقل البشري لا يستطيع بلوغ الحقيقة المطلقة ولا يمتلك معرفة مطلقة ، لأن صفة الاطلاق تخرج عن قدرات الانسان المحدودة ، فان كل معرفة يحصلها الانسان سوف تكون ناقصة وتحتاج الى انسان آخر لكي يتابع مسيرتها ، وهكذا . . ينمو الانسان وتنمو معارفه في مسيرة لا يملك الانسان نفسه القدرة على وقفها . وهذه الطبيعة اللامتناهية للمعرفة الفلسفية بالوجود والعالم ظلّت الى اليوم تلازم الفلسفة منذ ولادتها ، كما تلازم كل معرفة اخرى . فاذا كانت الفلسفة تسعى ، منذ ولادتها ، الى معرفة الاشكال العامة للعالم ، وكانت معطيات المعرفة المكتسبة عند الانسان محدودة تاريخياً ، فهذا يعني ان كل معرفة تتوصل اليها الفلسفة سوف تكون بالضرورة غير كافية . وبهذا المعنى ، كتب « انجلز » في مؤلفه « الردعلى دهرينغ » : « لهذا فان الانسانية تجد نفسها في مواجهة تناقض : من ناحية عليها ان تكتسب معرفة لا تنفذ بنظام العالم في كل علاقاته الداخلية ، ومن ناحية اخرى ـ وبسبب طبيعة البشر ونظام العالم ـ فان هذه المهمة لا يمكن ان تنجز ابداً بالكامل . ولكن هذا التناقض لا يكمن في طبيعة هذين العاملين ـ العالم والانسان ـ فحسب ، انما هو ايضاً المحرك الرئيسي لكل تقدم فكري ، ويجد حله باستمرار ، يوماً بعد يوم ، في الارتقاء المطرد الذي لا نهاية له للانسانية . . . » (٣١)

وفق هذا السياق ، يمكن القول ان هذه المعرفة لا تتعالى على الوجود بقدر ما تشكل جزءاً لا يتجزأ منه . وكما ان علاقة الوجود الانساني بالعالم علاقة اتحاد وانفصال ، كذلك فان المعرفة النظرية بهذه العلاقة هي معرفة للذات والموضوع في آن معاً . فالمعرفة الفلسفية للانسان تظهر منفصلة عنه عندما يكون موضوع المعرفة هو الطبيعة او الكون او المجتمع او الاخلاق الخ . . وذلك بسبب ان الانسان ـ كفرد ـ ينفصل عن موضوع معرفته ، لأنه بشكل او بآخر يضع نفسه في علاقة مواجهة مع هذه المعرفة الموضوعية بالعالم . « ولكن عندما نأتي الى تحليل هذه العلاقة لا نكتشف هذا الفرق

فحسب ، بل نكتشف ايضاً التواحد المتعلق به ، اي تواحـد الطبيعي في الانسـان ، الاجتماعي في الانساني . . . وبالمثل فان مشكلة قابلية العالم لأن يعرف هي مشكلة نظرة فلسفية الى العالم بالتحديد لانها مطروحة في اكثر الاشكـال عموميـة . . وايضاً لأنها ـ بالطبع ـ تشير الى الانسان » . « وهكذا نرى ان الفلسفة كنوع خاص من النظرة الى العالم هي بالدرجة نفسها تصور للعالم وتصور للانسان ، ومعرفة بالاثنين ، واسلوب خاص في تعميم هذه المعرفة التي لها اهمية توجيه اجتماعي واخلاقي ونظري في العالم خارجنا وفي عالمنا الخاص ، انها التعبير عن علاقة بالواقع تم استيعابها والدعم النظري لهذه النظرية ، التي تتبدى في قرارات الانسان وسلوكه وتقريره لمصيره الروحي ، وما الى ذلك » (٣٢) .

وقد جاهدت الفلسفة المعاصرة ، والوجودية منها بشكل خاص ، لكي تثبت ان معرفة الانسان بالوجود والعالم لا تنفصل عن الوجود العيني لـلانسان في العـالم . ذلك ان المعرفة الفلسفيةبالعالم تقوم على ركيزتين : فمن ناحيـة اولى ، هناك العـالم كواقـع خارجي مستقل عن الانسان ، ومن ناحية ثانية ، هناك الانسان نفسه الذي هو جزء من هذا العالم ، يرى ذاته مستقلة عن العالم الخارجي فقط عندما يميِّز نفسه كواقع يوجد مستقلاً عنه ويعترف في نفس الوقت انه جزء من العالم ، جزء خاص ، يفكر ويشعـر ويتعرّف على هذا العالم . « وهكذا يبدو انتعبير « العالم » يتضمن باستمرار وجهة نظر الشخص الذي يتحدث عن العالم . انه لا يعني فحسب شيئاً مستقلاً استقلالاً تاماً عن اولئك الذين يتحدثون عنه ، لكنه يعني ، بالاحرى ، بيئتهم كلها على نحو ما يعرفونها او يدركونها ، فلا معنى لأن نتحدث عن « كل ما هو موجود » بغير تحديد ، غير ان العالم ليس مجرد « كل ما هو موجود » وانما هو كل ما يشكل البيئة البشرية وما يقدم لنا الاطار او الميدان الذي تعاش فيه الحياة البشرية » (٣٣) .

ويمكن ان ننظرالى علاقة المعرفة بالوجود من زاوية اخرى . ذلك ان المعرفـة التي يكوّنها الانسان عن الوجود تعني ايضاً معرفة الانسان لذاته . فكما يعيد الانسان تنظيم معرفته بالعالم ، تساهم هذه المعرفة في اعادة تنظيم وجود هذا الانسـان في العالم ، بحيث يكون التأثير متبادلاً : تأثير الانسان على المعرفة وتأثير المعرفة على الانسان . ففي حين يسعى الانسان من خلال معرفته المتنامية بالعالم ، اعادة تشكيل هذا العالم ، فان

هذا الاخير يعود مرتداً الى الانسان ويدفعه الى اعادة النظر في موقعه ورؤيته وعلاقته بالعالم . وبالتالي لم يعد الفيلسوف ذلك الانسان الذي ينظر الى الوجود وكأنه مقيم فوق الكواكب ، او كأنه يمثل العقل الكلي الابدي ، وانما هو ذات فاعلة ومنفعلة ، قد تؤثر معرفته بالعالم وتعطيه صوراً جديدة كما قد تؤثر هذه الصور نفسها في تحديد مصيره كأنسان . . وقد لاحظ « جون ماكوري » هذه العلاقة التي اختصّت الفلسفة الوجودية بابراز اهميتها ، حيث يقول ان هناك « علاقة تفاعل متبادلة بين الانسان والعالم ، فاذا كان الانسان يشكل العالم ، فان العالم بدوره يشكل الانسان ، ولهذا السبب فان العالم رغم انه الشرط الضروري لوجود الانسان ، فانه يمكن ان يكون كذلك مصدر تهديد لهذا الوجود ، اذ يمكن للاشياء التي خلقها الانسان نفسه ان تعود فتستعبده . وليس ثمة ما يدعوني الى التوسع في عرض المأزق الذي يواجهنا اليوم . فالتقدم التكنولوجي في سرعةٍ متزايدة ، ونحن نجد انفسنا مدفوعين بتيار جارف قبل ان نتمكن من اتخاذ القرار الصحيح حول الاتجاه الذي نريد ان نذهب اليه ، او قبل ان نفهم كل نتائج ما نعمله ، والاكثر من ذلك خطورة هو التأثير المزدوج لكل تقدم ، وقبل كل شيء الامكانات المرعبة للتدمير التي اقترنت باستخدام الطاقة الذرية » (٣٤).

وهكذا تعيدنا الرؤية الوجودية لعلاقة المعرفة بالوجود الى حكمة « سقراط » التي وحدّت معرفة الذات مع معرفة العالم : « ايها الانسان اعرف نفسك » ، والتي تلتقي مع حكمته الثانية : « اني اعرف اني لا اعرف شيئاً » . وهاتان الحكمتان لا تفارقان الفلسفة منذ « سقراط » ، وتحملان معهما الحقيقة الكامنة فيهما : كلما يتقدّم الانسان في معرفته للعالم كلما تزداد معرفته لنفسه . وهذا ما يفسّر اواليات انتقال الفلسفة المعاصرة من مرحلة المعرفة لذاتها الى مرحلة المعرفة بالوجود الحقيقي الذي هو الاطار الحيّ لكل معرفة حقّة . وقد حاول ممثلو هذه الفلسفة « ان يعيدوا الى الانسان الحديث قدرته على معرفة الوجود الحقيقي ، بعد ان لاحظوا انه قد ضلّ السبيل الى الواقع ، بسبب اعتقاده بوجود هوّة غير معبورة بين الذات والموضوع . وتبعاً لذلك فقد ذهب هؤلاء الى ان الفيلسوف يخطىء بالضرورة حين يحاول الانتقال من المعرفة الى الوجود ، فان الانسان لا ينتقل الى الوجود ، بل هو يبدأ منه . ومعنى هذا ان الروح الفلسفية المعاصرة لم تعد تقيم ضرباً من التعارض بين المعرفة والوجود ، وكأن الوجود هو مجرد موضوع تنصبه

في مقابل الذات العارفة ، بل هي اصبحت تعد المعرفة نفسها ضرباً من الوجود ، ما دامت الذات العارفة هي اولاً وقبل كل شيء ذات موجودة متأصلة في اعماق الواقع » (٣٥).

من هنا تنشأ الفكرة القائلة بان الانسان هو محور العلاقة بين الفلسفة والوجود . كما ان تعقّل الانسان وفهمه لمركزه في العالم وتحديده لموقعه في الوجود العام هو الذي اضفى على موضوعات الفكر والحقيقة والمعرفة ابعادها الانسانية . فالفلسفة لا تكتفي اليوم بذلك التراث الضخم من النظريات والمذاهب والمقولات العقلية والافكار المجردة والمطلقة والقوانين العلمية ، بقدر ما تحاول اكتشاف المكانة التي يحتلها الانسان في تراث الفلسفة والعلوم . تلك المكانة التي تدفع فلاسفة اليوم الى مواصلة البحث عن اجابة مقنعة للسؤال المتعلق بمعنى الحياة والمصير الانساني . بمعنى اخر ، يواصلون البحث عن فلسفة تربط المعرفة بالوجود ، النظرية بالممارسة ، وتساعد الانسان في اختيار الموقف الذي يجعل لحياته معنى ولوجوده امل وقيمة وغاية . ووفق ما جاء على لسان الفيلسوف الروسي الوجودي « بردیایف » في كتابه « خمسة تأملات حول الوجود » فان الفلسفة « لا يمكن ان تكون بيولوجية ، او سيكولوجية ، او اجتماعية ، وانما هي اولاً وبالذات انتروبولوجية ؛ بمعنى انها بحث في الانسان ،والمعنى ، والمصير ، وعلى الاصح معرفة للوجود في الانسان ومن خلال الانسان . . . » (٣٦)

وقد جسّدت هذه الرؤية الوجودية للفلسفة احتجاجاً قوياً ضد الرؤية الكلاسيكية التي اغفلت الانسان وادرجته في قوالب عقلية مجردة وكلية ومطلقة ، كما جعلت الوجود مجرد ميدان لتجربة العقل او مجرد موضوع للمعرفة ، وابعدت الانسان والوجود معاً عن اي اتصال وتواصل مع الارادة الالهية التي حدّدت لهما الغايات وذلك بان اعطت الكلمة النهائية للعلم لكي يقرر مصير الانسان الذي تحوّل ، مع فلسفة العلم ، الى مجرد اداة ينبغي عليها ان تستجيب لنتائج العلم اكثر مما يجب على العلم ان يستجيب لحاجات الانسان . فاذا كان « ماركس » قد انتقد الفلسفة لأنها اكتفت بتفسير العالم ، بينما المطلوب بنظره هو تغييره ، فان « كيركيجارد » احتج على الفلسفة التي تريد ان تعرف الاشياء فقط وطالب بان نعيش هذه الاشياء ونحيا من خلال هذه المعرفة بالوجود الواقعي .

وعندما يقول « جون لويس» « ان الانسان حيوان صانع للمذاهب » فهذا يعني ان تاريخ الانسان ليس مجرد تراكم معارف تقنية ومذاهب عقلية واكتشافات علمية بقدر ما هو تنظيم لجميع هذه المعارف والمذاهب والاكتشافات بطريقة تساعد على تكوين نظرة عامة معينة الى العالم « وبناء فلسفة محددة موضوعها الحياة » (٣٧) .

وعلى هذا يمكن القول ـ مع « جون لويس » ـ ان الفلسفة انما هي مبدأ لتوجيه الانسان في سلوكه ازاء العالم المحيط به . اي ان اعتناقنا مبدأ موجهاً ازاء الحياة معناه اعتناقاً لفلسفة ما .ما دامت المبادىء الكبيرة ذات الطابع العام التي يقبلها الانسان اما عن وعي واما دون وعي هي التي تحدد سلوكه في كافة المسائل التي تعترضه في اثناء حياته .

« والحق ان وراء نزوعنا الى التفلسف ، وهو نزوع يزداد طابعه الواعي والمؤكد باطراد ، نجد رغبة في اكتشاف عقيدة نحيا من اجلها ومبادىء نعيش لها ، بالنسبة لانفسنا من ناحية ، ومن اجل تقديمها للآخرين من ناحية اخرى . ان القصد الحقيقي من وراء هذا النزوع انما هو التأثير في حياتنا والعمل على تحسينها . ليس للفلسفة مغزى ان لم تؤثر على موقفنا من الحياة . فها نحن منغمسون في هذا العالم الغريب دون اي توجيه او تشجيع ، مهما كان تافهاً ، ومن هنا اصبح لزاماً علينا ان نكتشف كل ما يمكننا اكتشافه عن طبيعة العالم المحيط بنا وعن السبب في وجودنا فيه ومصير هذا الوجود . . » (٣٨)

وهكذا ، تظهر الفلسفة اليوم بمثابة المعرفة التي يتوحّد فيها الفكر والوجود ، المعرفة التي بواسطتها « نصل الى ذواتنا » ، كما يقول « يسبرز » ، والتي بدونها نعجز عن وضع حدٍ « لما في وجودنا من تشتت ، وتوزع ، وغفلة . . . » . وفي اللحظة التي يظهر فيها الانسان الغربي اليوم منفصلاً عن الابعاد الروحية للوجود وغارقاً في مادية مفرطة ، بعيداً عن كل دين وعن ممارسة الهداية الالهية في سياق حياته الحاضرة والمستقبلية ، فانه لا محالة سوف يبحث في الفلسفة عن معرفة تساعده على سبر اغوار ذاته والتعمّق فيها ، وتعيد صلته بتلك الهداية الالهية حيث تتجسد الحقيقة الاولى وحيث يكتشف الانسان اصل وجوده ومصدر ارادته وغاية مصيره . وحسب ما جاء على لسان « يسبرز » في كتابه « مدخل الى الفلسفة » ، فان الفلسفة لا تعلمنا فقط كيف نحيا ، بل تعلمنا ايضاً كيف نموت . . » (٣٩) وتظهر علاقة الفلسفة بالوجود بوضوح اكثر من خلال الفيلسوف نفسه باعتباره اكثر الناس احساساً بما في هذا الوجود من الغاز واسرار ، واكثر وعياً واقتراباً من

المشكلات التي تحول دون معرفة الانسان لحقيقة وجوده . وكان « افلاطون » قد وصف الفيلسوف بانه ذلك الانسان الذي يسير متيقظاً في الوقت الذي يسير فيه جميع الناس نياماً . كما جاء « شوبنهور » فيما بعد ليؤكد لنا ان الفلسفة تشير الى ضرب من « الدهشة الاليمة » ، التي تطرق عقل الفيلسوف وقلبه ، حينما يتحقق من ان العالم ليس حقيقة منسجمة متوافقة ، وان القيم ليست قوى متحابة متآلفة ، وان الالفة ليست متحققة بين الفكر والوجود ، كما وقع في ظن الكثيرين » . (٤٠).

ففي حين يستطيع المرء ان يضع فاصلاً بين الوجود الشخصي لرجل العلم ومعارفه العلمية ، فانه من الصعب عليه ان يفرّق بين الوجـود الشخصي للفيلسوف وفلسفتـه نفسها . وبلغه « كارل يسبرز » ، فانه لا يكفي « ان نتعقّل في اذهاننا اية فكرة فلسفية نادى بها هذا الفيلسوف او ذاك ، بل لا بدّ من ان نسترجع في باطن ذواتنا حياة ذلك الفيلسوف الذي تعمقّها في صميم وجوده الفلسفي ، حتى نستطيع ان نحيا تلك الفكرة الفلسفية بعمق . . . » (٤١)

ويمكن ان نرى مدى الانفعال الذاتي للفيلسوف في الرؤية الواعية والعقلانية للواقع الذي يحاول ان يكتشف مدى الحقيقة الكامنة فيه ، في تجربة « افلاطون » الشخصية ومعاناته النفسية وذلك اثناء بحثه عن حلول لازمة المجتمع اليوناني السياسية الحادة ، وهو بحث عن حل لمشكلة واقعية وعامة امتزجت فيها حياة الفيلسوف النفسية والشخصية بفلسفته ومعرفته العقلانية بالعالم . وبهذا المعنى يقول « افلاطون » في رسالته السابعة : « ظننت ان النظام الجديد سوف يضع حكم العدل مكان حكم الظلم ، وكرست له كل انتباهي لأرى ماذا سيفعـل . فـرأيت هؤلاء السـادة في وقت قصيـر جـداً وقـد جعلوا الديمقراطية التي حطموها تبدو وكأنها العهد الـذهبي ! لقد ذهبـوا الى حد امـروا فيه سقراط ؛ صديقي المسن الذي لن اتردد في تلقيبه بأعدل رجال عصره ، ان يشترك في القبض على مواطن كانوا يريدون ازاحته من طريقهم . وكانوا يبغون من وراء ذلك الى اشراك سقراط ، اراد هو او لم يرد ، في اعمال النظام الجـديد . وقـد رفض سقراط الخضـوع لهذا الامـر ، واستعد لمـواجهة المـوت ، مؤثـراً هـذا على ان يصبـح اداة لجرائمهم .

وعندما رأيت هذه الاشياء واخرى كثيرة عداها ، شعرت باشمئزاز عميق وتخليت كلية

عن هذا الحكم المؤسف .

وعندما نظرت الى كل هذه الاشياء ، الى نوع الرجال الذين كانت في يدهم مقاليد الادارة ، الى محنة القانون والاخلاق العامة ـ وكلما تمعنت في هذه الامور وكلما تقدمت في العمر ، كلما ادركت كيف ان الحكم الصالح امر عسير . . لذلك ، ورغم رغبتي الشديدة بادىء الامر في الاشتغال بالسياسة ، فانني كلما تأملت هذه الامور وكلما تبينت مدى مواصلة التفكير في طرق تحسين الادارة بوجه خاص والمجتمع بوجه عام واخذت اتحين فرصة للتدخل . الاّ انني انتهيت في نهاية الامر الى ان الدول جميعها تدار ادارة سيئة وان حالة التشريع في كل مكان قد بلغت درجة من السوء تجعل من المحال ادخال اي تحسين عليها الاّ اذا اعدنا بناء كل شيء من جديد بحزم مقرون بقدر واف من الحظ السعيد . ومن هنا وجدت نفسي مضطراً الى ابراز الفلسفة الحقّة ، الى اعلان انه بدونها لا يمكن الاهتداء الى العدالة الحقّة وتدعيمها بالنسبة للدولة وللفرد . وقلت ان البشرية لن تضع حداً للشر الاّ عندما يتمتع الفلاسفة الحقيقيون بالسلطة السياسية ، او عندما يصبح الساسة ، بمعجزة ما ، فلاسفة حقيقيين . . » (٤٢)

وبعد « افلاطون » بمئات السنين ، جاءت الفلسفة الوجودية لتؤكد مرة اخرى انه يستحيل فصل تاريخ الفيلسوف الفكري عن تاريخه الوجودي والشخصي . فالفيلسوف ليس مجرد ذات مفكرة بقدر ما هو تلك الذات التي يتحّد فيها العقل بالفعل والشعور والوجدان .

وبصرف النظر عن الاسلوب الذي يصيغ الانسان به رؤيته الفلسفية للوجود ، فان فلاسفة الوجودية المعاصرة لا ينظرون الى الفلسفة نظرة عقلية احادية الجانب بقدر ما يكتشفون فيها معرفة تخرج من اعماق الانسان الذي يجسّد بفلسفته مدى اندماجه الكلي في الوقائع الفعلية للوجود . وكما يقول الفيلسوف الوجودي الاسباني « ميغيل دي اونامونو » ، فان « الفلسفة هي نتاج لانسانية كل فيلسوف ، فكل فيلسوف هو انسان من لحم ودم يتوجّه بالحديث الى اناس من لحم ودم مثله . ولو تركناه يفعل ما يريد لتفلسف لا بعقله فقط وانما بارادته ومشاعره ، بلحمه ودمه ، بكل روحه ، وبكل جسده . فالانسان هو الذي يتفلسف . . . » (٤٣)

هوامش وملاحظات

(١) مفيد قميحة : الاتجاه الانساني في الشعر العربي الحديث ، نشر دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨١ ، صفحة ٢٣ .

(٢) الجرجاني : كتاب التعريفات ، نشر مكتبة لبنان ، بيروت ، بدون تاريخ ، صفحة ٣٩ .

(٣) ابن سينا : كتاب النجاة ، نشر مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٣١ هجرية ، صفحة ١١ .

(٤) ذكرها أبو حيان التوحيدي في كتابه المقابسات ، تحقيق حسن السندوبي ، نشر المطبعة الرحمانية ، القاهرة ، ١٩٢٩ ، صفحة ١٩٦ .

(٥) تعريفات الجرجاني ، المرجع السابق ، الصفحات ٢٩ ـ ٣٠ . راجع أيضاً الاتجاه الإنساني . . . الصفحات ٢٠ ـ ٢١ ، مرجع مذكور سابقاً .

(٦) جون ماكوري : الوجودية ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٥٨ ، الكويت ، اكتوبر ١٩٨٢ ، صفحة ٢٥٥ .

(٧) نقلاً عن المرجع السابق ، الصفحات ٢٥٣ ـ ٢٥٤ .

(٨) أبو العلا العفيفي : التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام ، نشر دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٣ ، صفحة ٢٤٠ وكذلك الاتجاه الإنساني . . . مرجع مذكور ، الصفحات ٣٣ ـ ٣٤ .

(٩) زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، نشر مكتبة مصر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧١ ، الصفحات ٢٠٥ ـ ٢٠٦ .

(١٠) أبو حيان التوحيدي : الهوامل والشوامل ، نشر مطبعة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٥١ ، صفحة ١٩٢ ، مسألة رقم ٧٧ .

(١١) عبد الحليم المجريطي : الرسالة الجامعة ، تحقيق جميل صليبا ، مطبعة الترقي ، دمشق ، ١٩٤٩ ، صفحة ٩٢ من الجزء الأول .

(١٢) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل ، الجزء الأول ، صفحة ٤٧ والجزء الثاني ، صفحة ٥٨ .

(١٣) كارل الكسيس : الإنسان ذلك المجهول ، ترجمة شفيق أسعد فريد ، نشر مؤسسة المعارف ، القاهرة ، بدون تاريخ ، صفحة ٢٩٨ .

(١٤) جون ماكوري : الوجودية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٨٨ ـ ٢٨٩ .

(١٥) دكتور زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، نشر مكتبة مصر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧١ ، صفحة ١٨ .

(١٦) المرجع السابق ، صفحة ٢٤ .

(١٧) نقلاً عن المرجع السابق ، صفحة ٢٣ .

(١٨) ذكرها تيودور أويزرمان في كتابه : تطور الفكر الفلسفي ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ ، صفحة ١١٩ .

(١٩) المرجع السابق ، صفحة ١٢٠ .

(٢٠) المرجع السابق ، صفحة ١١٩ . وللمزيد من التفاصيل حول وجهة نظر هيدغر ، راجع كتابه :
— Martim Heidegger: L'Être et le Temps; Ed. NRF, Gallimard, paris, 1974.

(٢١)
— Karl Jaspers: Introduction à la philosophie; Ed. 10/18, Paris, 1975, P. 12.

(٢٢) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ٦٥ ـ ٦٦ .
(٢٣) جون ماكوري : الوجودية ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، العدد ٥٨ ، اكتوبر ـ تشرين أول ١٩٨٢ ، الصفحات ٣٥ ـ ٣٦ .
(٢٤) المرجع السابق ، صفحة ٢٠٧ . وحول رأي هيدغر عن التفكير وعلاقة الفكر بالوجود ، انظر كتابه : Questions IV ، نشر غاليمار ، NRF ، باريس ، ١٩٧٨ .
(٢٥) المرجع السابق ، الصفحات ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .
(٢٦) المرجع السابق ، صفحة ٢٠٧ .
(٢٧) المرجع السابق ، الصفحات ٢٠٠ ـ ٢٠١ .
(٢٨) المرجع السابق ، الصفحات ٢٠١ ـ ٢٠٢ . وحول جوهر الحقيقة عند هيدغر ، راجع كتابه :
— Qu'est- ce que le métaphisique? Ed. NRF, Gallimart, Paris, 1968.

(٢٩) أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، طبعة حسن السندوبي ، القاهرة ، ١٩٢٩ ، صفحة ٢٥٩ . ويمكن الرجوع إلى بقية النص أيضاً في كتاب : مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٢ ـ ١٣ .
(٣٠) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ١٢ .
(٣١) فريدريك انغلز : الرد على دهرينغ ، نشر دار التقدم ، موسكو ، ١٩٦٦ ، صفحة ٥٠ .
(٣٢) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٤١ ـ ١٤٢ .
(٣٣) الوجودية ، مرجع مذكور ، صفحة ١١٢ .
(٣٤) المرجع السابق ، الصفحات ١٢٣ ـ ١٢٤ .
(٣٥) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ١٢٢ .
(٣٦) نقلاً عن المرجع السابق ، صفحة ٨٨ . وحول موقف برديايف بالتفصيل ، راجع كتابه :
— Nikolai A. Berdiaev: Cinq Méditations sur l'Existence; Ed. Aubier, Paris, 1936.

(٣٧) جون لويس : مدخل إلى الفلسفة ، ترجمة أنور عبد الملك ، دار الحقيقة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٨ ، صفحة ١٥ .
(٣٨) المرجع السابق ، صفحة ١٤ .
(٣٩) كارل يسبرز : مدخل إلى الفلسفة ، بالفرنسية ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٦٥ ـ ١٨١ .
(٤٠) شوبنهور : العالم كأرادة وتمثّل ، الترجمة الفرنسية ، الصفحات ٣٠٥ ـ ٣٠٦ ، وكذلك مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ٩٧ ـ ٩٨ . وللمزيد من التفاصيل من المفيد مراجعة

كتاب زكريا إبراهيم : مشكلة الإنسان ، طبع مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

(٤١) كارل يسبرز : مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، وكذلك مشكلة الفلسفة ، صفحة ٩٧ .

(٤٢) ذكرها جون لويس في الفصل الخاص عن أفلاطون في كتابه : مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢١ ـ ٢٢ .

(٤٣)

— Miguel de Unamuno: Le sentiment tragique de la vie; Ed. NRF, Gallimard, Paris, 1971, PP. 27- 29.

وكذلك ، الوجودية ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٢ ـ ١٣ .

ـ الفصل الاول

الأسطورة والوجود

١ ـ ماهية الاسطورة

٢ ـ الاسطورة والوجود

٣ ـ التصورات الاسطورية لأصل العالم

١ ـ ماهية الاسطورة

عبّرت الفلسفة عن احد الاشكال الهامة التي اتخذها الفكر في علاقته بالوجود ، بيد ان انشغال الفكر بالوجود لم يكن مقتصراً على التفكير الفلسفي ، او بالاحرى لم يبدأ هذا الانشغال بالفلسفة وحدها . لا شك ان ثمة تاريخاً طويلاً للفكر البشري سبق الرؤية الفلسفية للوجود والعالم ، وان انسان ما قبل الفلسفة لم يتوقف لحظة واحدة في مسيرة فهمه لذاته وللعالم المحيط به . وقديماً قال « ارسطو » ان الانسان يرغب بطبيعته في المعرفة ، ومعنى هذه العبارة ان الانسان ، منذ بدايات وجوده في هذا العالم ، قد تميّز عن باقي المخلوقات بالعقل الذي اسس فيه الميل الطبيعي للتفكير والتدبير .

وقد سار الانسان مسيرة شاقة وطويلة قبل ان يصل الى مرحلة التفلسف ، وانه ربما كان « يتفلسف » بطريقة بدائية بالمقارنة مع مناهج البحث الفلسفي المعروف . فقد تماهت رؤيته لذاته وللعالم في معرفة اولية كانت مزيجاً من الاساطير والخرافات والملاحم والقصص والديانات الشعبية والتصورات والتجسيدات الطبيعية للآلهة ؛ وكلما كان يتطور الانسان كلما كانت هذه المعرفة تتطور معه ، بحيث يمكن القول بان تطور علاقة المعرفة بالوجود كانت تعبّر عملياً عن تطور الانسان نفسه ونمو قدراته وإمكاناته الفكرية .

وبهذا المعنى ، يمكن الاقرار ان الفلسفة لم تكن الشكل الاول للنشاط الفكري للانسان ، كما انه من الصعوبة تحديد طبيعة الشكل الاول الذي اتخذه العقل البشري في محاولات فهمه لوجوده . فإذا كانت الفلسفة نمطاً متطوراً من التفكير اخذ صيغته النظرية والمنطقية من خلال المسار التاريخي للفكر ، فإنها لا شك لاحقة على نمط آخر من التفكير اتفق العديد من مؤرخي الفلسفة والحضارة على حصره بالاسطورة ، بإعتبارها الجذور الاولى والشكل الجنيني للوعي الفلسفي . ورغم ذلك ، فإن هناك من يعتبر الاسطورة ايضاً نوعاً من التفلسف بإعتبار ان الفلسفة ضرورة ملازمة لكل انشغال فكري بالوجود منذ بداية الخلق ؛ اما الاختلاف بالتسمية ـ اسطورة ام فلسفة ـ فإنه يعود بالدرجة

الاولى الى ضرورة التمييز بين مرحلتين من مراحل التفكير الانساني ، مرحلة المعرفة المبهمة بالوجود وهي التي اتخذت صفة الاسطورية ومرحلة المعرفة العقلانية والمنظمة وهي ما أُطلق عليها اسم الفلسفة .

« الحق انه ما دام الانسان حيواناً ناطقاً ، فإنه لا يمكن ان يشهد الطبيعة دون ان يستخدم عقله في محاولة تفهم ظواهرها ؛ وهو اذا لم يُعمل عقله بطريقة شعورية واضحة ، فانه لا بدّ من ان يعمله بطريقة غريزيةمبهمة . وليس في وسع الانسان ان يستغني تماماً عن كل تفكير فلسفي ، لان من طبيعة العقل البشري ان يحاول التعرف على حقيقة مركزه في الكون . وحسبنا ان نرجع الى تاريخ الشعوب ، شرقية كانت ام غربية ، لكي نتحقق من ان الفلسفة ماثلة بالضرورة في كل زمان ومكان ، سواء أكان ذلك في الاساطير الشعبية ، ام في الامثال والحكم التقليدية ، ام في الآراء السائدة بين الناس ، ام في التصورات السياسية التي يأخذ بها المجتمع . . . » (1) وكان « كارل يسبرز » واضحاً عندما قال انه « لا فرار من الفلسفة » ، وسواء كانت هذه الفلسفة « شعورية او لا شعورية ، واضحة او مبهمة ، حسنة او سيئة » ، فإنها في كل هذه الحالات لا تخرج عن كونها فلسفة ، « وكل من ينبذ الفلسفة ، انما يؤكد بذلك ان له فلسفته ، دون ان يفطن هو نفسه الى ذلك . . » (2) وبالتالي ، فإن النتيجة الطبيعية لهذه النظرة الى الفلسفة كمعرفة ضرورية بالعالم منذ بداية التفكير تتحدّد بالخلاصة التالية :
« ان التفكير الفلسفي قد نشأ بمجرد ما استطاع الانسان ان يمارس وظيفته بوصفه كائناً ناطقاً يهمه ان يتعقّل وجوده ، ويحدّد علاقته بالعالم والآخرين » (3) .

وسواء كانت الاسطورية ـ الميثولوجيا ـ فلسفة مبهمة ومعرفة غامضة وضرورية بالوجود ، ام كانت شيئاً آخر غير الفلسفة ، فإنها تشكل النواة التاريخية لولادة الفلسفة ، وبالتالي فإن اية دراسة لتاريخ الفلسفة لا يمكنها ان تكون موضوعية وعلمية الاّ اذا اتخذت من التفكير الاسطوري نقطة انطلاق لها . وطالما ان الاتفاق على وظيفة الفلسفة ، رغم تناقض وتعدّد مفاهيمها وتعريفاتها ، لا يزال قائماً على اساس انها محاولة فهم وتنظير للواقع ، فان الاسطورية، التي هي ايضاً شكلاً من اشكال تعاطي العقل الانساني مع الواقع ، ستبقى الرحم الذي خرجت منه الفلسفة ، والذي الى جانبه وفي مواجهته وإرادة تجاوزه بدأت تاريخها الطويل وصولاً الى وضعها الراهن .

وقد احتلت الاسطورية مكانة ملحوظة عند الفلاسفة وعلماء النفس ومؤرخي الحضارة والاديان منذ القرن الثامن عشر ، وقد اشتغل مفكرون من امثال « كلود ـ ليفي ستروس » و « ارنست كاسيرر » و « كارل غوستاف يونغ » و « فريدريك شلنغ » و « مرسيا الياد » وغيرهم في تفسير الاسطورة والتفكير الاسطوري بوصفهما من التمثلات المعرفية البدائية للانسان . ورغم ان بعض هؤلاء قد بذل جهداً لكي يتوصل الى تفسير عقلي للاساطير من خلال إزاحة العناصر الخيالية الكامنة فيها ، وحاول بعضهم الآخر اكتشاف حقائق روحية ومثالية واخلاقية الى جانب الحقائق المادية في الاساطير ، وعمد آخرون الى إسقاط تفسيراتهم المعاصرة عليها واعطائها مضامين وافكار لم تعبّر عنها الاساطير صراحة ، فان هناك نظرية من اكثر النظريات دواماً في تفسير الميثولوجيا ، اعتبرت الاساطير ذات وظيفة تعليلية ، « اي انها اعتبرتها ، تقريباً ، لوناً من العلم البدائي الذي يفسر الاصول السببية لاحداث الطبيعة ونظم البشر . والقول ان هناك عناصر تعليلية في الميثولوجيا ، قول لا يمكن انكاره ، غير ان ذلك لا يعني ان هذا هو التفسير الشامل الذي يستوعب هذه الظاهرة . ولقد رأت احدث النظريات في تفسير الميثولوجيا ان الاساطير تعبّر بطريقة رمزية عن حقائق خاصة بفكر الانسان وحياته ، كما ان التفسيرات السيكولوجية التي قدمها علم النفس قد لفتت الانظار الى التوازي القائم بين الاساطير والاحلام ورأت فيها اسقاطات وتجسيدات للرغبات والصراعات الداخلية في الانسان . اما التفسيرات الوجودية فقد رأت في الاساطير المحاولات الاولى التي تلمّس فيها الانسان الطريق نحو العثور على هوية . . . » (٤)

من البديهي القول ان إختلاف المفكرين في تفسير الاساطير يعود في جانب منه الى إختلاف الزاوية التي كان ينظر منها الى الاسطورة ، ويعود في جانب آخر الى الاسطورة نفسها بوصفها « ظاهرة معقدة » تنتمي الى فترة من الثقافة البشرية « لم تكن قد ظهرت فيها اشكال متخصصة اومتمايزة من اللغة » . ولكننا اذا نظرنا الى الاسطورة من زاوية كونها محاولة فكرية بذلها الانسان في سياق بحثه عن هويته وعن تفسير معنى وجوده بالذات ، فإننا سوف نصل بالضرورة الى تفسير يرى الاسطورة مزيجاً من العقل والخيال تتوحّد فيه نظرة الانسان الى ذاته والى الطبيعة والعالم . فقد « كان الانسان في الاساطير الاولى يصارع بالفعل في سبيل توضيح الغموض الذي يكتنف وجوده ، محاولاً ان يجد

الاجابات على المتناقضات الظاهرة في هذا الوجود . وهذه كلها محاولات حقبة ما قبل الفلسفة وما قبل الفينومينولوجيا (الظواهرية) ، للتعبير في صور ميثولوجية اسطورية عن وعي الانسان بالوجود الذي لازمه منذ بداية وجوده » (٥) .

وقد بدأ التفكير الاسطوري يبرز لحظة ازدياد الحدّة في العلاقة بين الانسان وذاته وبينه وبين الطبيعة ، وبالتالي فهو رد فعل ذهني تلقائي على كافة التساؤلات التي يثيرها الوجود الانساني مثل معاني الحزن والفرح والخطيئة والحياة والموت . . . ومحاولة اولية لتعقّل المثيرات الحسية الناتجة عن تفاعل الانسان مع محيطه الاجتماعي عامة والطبيعي خاصة . فالاسطورة انعكاس « فكري » لما تحتويه العلاقات الاجتماعية من اشكال التعبير السحرية او الطقوسية ، وفي نفس الوقت ، توجيه « عقلي » لهذه الاشكال يخدم الانسان من خلال تأمين منطلقات ذهنية تساعده في مواجهة الطبيعة بأسرارها وظواهرها ، وفي تحقيق التوازن حيال الواقع المحيط برهبته وغموضه ، وفي تنظيم علاقاته مع الآخرين ، وأهم من كل هذا وقبل كل شيء سبر اغوار ذاته للتوصّل الى إجابة ضاغطة على السؤال المتعلق بالمصير. وبهذا المعنى ، تظهر الاسطورة في التاريخ كلحظة مفارقة في المسيرة الواعية للانسان ، فهي تأسيس لمسار نوعي بدأه الفكر الانساني وهو في سياق بحثه عن إجابات مقنعة لكافة الاسئلة التي احاطت بوجوده بصورة شاملة . فالاسطورة بدأت في بناء علاقة الفكر بالوجود « عندما انتصب الانسان على قائمتين رفع رأسه الى السماء ، ورأى نجومها وحركة كواكبها ، وأدار رأسه فيما حوله فرأى الارض وتضاريسها ونباتها وحيوانها . أرعبته الصواعق ، وخلبت لبّه الرعود والبروق . داهمته الاعاصير والزلازل والبراكين ولاحقته الضواري . رأى الموت وعاين الحياة . حيرته الاحلام ولم يميّزها تماماً عن الواقع . الغاز في الخارج وأخرى في داخله . غموض يحيط به اينما توجه وكيفما اسند رأسه للنوم . تعلم استخدام اليدين وصنع الادوات ، وفي لحظات الامن وزوال الخوف ، كان لدى العقل متسع للتأمل في ذلك كله . لماذا نعيش ؟ ولماذا نموت ؟ لماذا خلق الكون وكيف ؟ من اين تأتي الامراض ؟ . . . كان العقل صفحة بيضاء لم ينقش عليها شيء ، عضلة لم تألف الحركة خارج نطاق الغريزة ، وبعد حدود ردّالفعل . ومن اداته المتواضعة هذه ، كان عليه ان يبدأ مغامرة كبرى مع الكون ، وقفزة اولى نحو المعرفة ، فكانت الاسطورة . . وعندمايئس الانسان تماماً من

السحر ، كانت الاسطورة كل شيء له . كانت تأملاته وحكمته ،منطقه واسلوبه في المعرفة ، اداته الاسبق ، في التفسير والتعليل ، ادبه وشعره وفنه ، شرعته وعرفه وقانونه ، إنعكاساً خارجياً لحقائقه النفسية الداخلية . فالاسطورة نظام فكري متكامل ، استوعب قلق الانسان الوجودي ، وتوقه الابدي لكشف الغوامض التي يطرحها محيطه ، والاحاجي التي يتحداه بها التنظيم الكوني المحكم الذي يتحرك ضمنه . انها ايجاد النظام حيث لا نظام ، وطرح الجواب على ملحاح السؤال ، ورسم لوحة متكاملة للوجود ، لنجد مكاننا فيه ودورنا في ايقاعات الطبيعة . انها الاداة التي تزودنا بمرشد ودليل في الحياة ، ومعيار اخلاقي في السلوك ، انها مجمع الحياة الفكرية والروحية للانسان القديم . . . »(٦) .

ويمكن ايضاً النظر الى الاسطورة بوصفها التجاوز الفكري ـ التاريخي للمعرفة الطقوسية والسحرية التي ميّزت علاقة الفكر بالوجود قبل التفكير الاسطوري . فقد اعتقد الانسان ان الاجابات « السحرية » كافية في تفسيرها لمعنى الحياة وغايتها وحتمية نهايتها ، كما في تبريرها لحركة الكون والطبيعة ، وفي توجيهها الانسان عندما يحارب او يسالم ، عندما يجوع او يعطش ، عندما يتناسل وينظم وجوده الاجتماعي والاخلاقي . لكنه في جميع هذه الحالات ، كان يصطدم باستمرار بحقيقة ضعفه وعجزه ، ليس فقط امام الطبيعة وحاجته للسيطرة عليها ، بل ، وبصورة اكثر تحديداً ، بواقع المسار الحتمي لوجوده كإنسان ، اي الموت . فكان لا بد من وجوده قوة خارقة ، غير انسانية ، تستطيع وحدها تفسير نهاية الوجود الحتمية بالنسبة للانسان .

فقد كانت مشكلة المصير ومعنى الوجود تثير من الرهبة عند الانسان اكثر مما كانت تثيره فيه ظواهر الطبيعة . وقد جسّدت ظاهرة الموت اكثر حالات الانسان رعباً وغموضاً ، ظاهرة ضاغطة على الوجود الانساني برمته وليس فقط خاصة بالفرد او الذات الفردية . وفي الواقع ، فان معظم الاساطير كانت تتضمن رموزاً وألغازاً وتفسيرات لظاهرة الموت كمصير حتمي للانسان .

وقد نظرت الدراسات الانتروبولوجية المتخصصة بعلم الانسان الى هذه الظاهرة معتبرة « الوعي بالموت على انه العنصر الاساسي الذي يتألف منه وجود الانسان، وعلى انه سمة من السمات الرئيسية التي يتميز

بها عن الحيوان » . فأنت عندما تعي الموت فانك عندئذٍ تعي الحياة في مواجهة نهاية ، والاساطير التي تتحدث عن العالم الآخر ليست تأملات بدائية حول نهاية العالم ، لكنها بالاحرى محاولات للعثور على اطار من المعنى يمكن ان يكون فيه مكان للوجود البشري الزائل الفاني ، فالحياة الاخرى تعبّر عن مدى فهم الانسان لوجوده بوصفه « وجوداً يتجه نحو نهاية » ان شئنا استخدام عبارة « هيدغر » (٧) .

اما الطبيعة فقد مارست بدورها تأثيراً على الانسان ووضعته باستمرار امام ضرورة فهمها كشرط اساسي من شروط الاستمرار . وقد جاءت الاسطورة لتعكس الوعي الهادف الذي حاول من خلاله الانسان إقامة حالة من التوازن بينه وبين الطبيعة . اي انها قدمت بصورة او بأخرى الانماط الفكرية التي وجد فيهاالانسان تفسيراته الاولية لظواهر الطبيعة ووسائل السيطرة عليها في نفس الوقت . وبالتالي ، فالاسطورة هي ، تحديداً ، لحظة انفعال امام المؤثرات الخارجية وردّ عليها في آن واحد . الامر الذي يساعد على اعتبار التفكير الاسطوري عملية فهم للواقع قبل ان يكون مجرد تجريد ذهني مستقل عن الواقع . وقد اتفق على هذه المسألة حتى اكثر الفلاسفة مادية ورفضاً للمثالية ولكافة اشكال الفكر المتعالي عن الواقع . « فريدريك انجلز » ، مثلاً ، يقول في كتابه « لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الالمانية الكلاسيكية » ، ان الاسطورة هي بذرة الفلسفة الاولى ، بمعنى « ان مسألة علاقة الفكر بالكون ، العقل بالطبيعة ، لها جذرها ، بشكل لا يقل عن كل الاديان ، في التصورات الجاهلية البدائية ، الخاصة بحالة التوحش » . (٨)

اما « كارل ماركس » ، من جهته ، فهو يتحدث عن الاسطورة تجاه الطبيعة ، ويقول في كتابه « نقد الاقتصاد السياسي » ، ان « كل الاسطورية تتغلب وتسيطر على القوى الطبيعية وتكيفها في الوهم ومن خلال الوهم : انها تتلاشى إذن مع السيطرة الحقيقية على هذه نفسها » (٩) .

نفهم من هذه العبارات ان الاسطورية تتجاوز نفسها وتتحول الى فلسفة لحظة تثبيت سيطرة الانسان على قوى الطبيعة . إلا ان صفة « الوهم »التي اعطاها مؤسس الماركسية للاسطورة جرى رفضها من قبل مفكرين آخرين ، حاول كل منهم اعطاء تعريفه الخاص بالاسطورة ، وهو تعريف ينطلق من مسلّمة اساسية وهي ان الاسطورة نتاج الخيال

الانساني إلّا انها ليست بالضرورة وهم . ويعتمد اصحاب هذا الرأي على عدة مرتكزات يرونها كافية لاعتبارهم الاسطورة بداية حقيقية لنشاط العقل البشري وليست مجرد وهم .

اولى هذه المرتكزات ان عوامل نشأة الاسطورة ليست وهمية على الاطلاق . ذلك ان التفكير الاسطوري كان قد ارتبط بتحولات العلاقة التي كانت قائمة بين الانسان والطبيعة من ناحية ، وبين الانسان ووجوده ، من ناحية ثانية . ويدخل في هذا السياق تعامل الانسان مع الطبيعة بشكل يكفل له استمرار الحياة : انتاج ادوات العمل ، التأقلم مع قوى الطبيعة ، نمو الفعالية الانسانية الهادفة ، اي الواعية نسبياً بالمقارنة مع حالة التوحش الاولى . كما يسعى الانسان في نفس الوقت ، لفهم وجوده وإدراك موقعه المميّز في هذا الوجود : حركاته ، علاقاته ، آلامه ، افراحه ، تناسله . . . الخ .

ثاني هذه المرتكزات ، ان التفكير النظري هو صفة فطرية خاصة بالانسان ، وعن طريقها يتميز عن الحيوان . ويؤدي هذا القول الى اعتبار الاسطورة الحد الادنى للنشاط النظري للانسان والذي يرتبط مباشرة بالواقع العملي ، اي انه ليس مجرد تفكير بقدر ما هو استجابة عقلية ـ فكرية لضغوطات الحياة العمليةوضرورات التوازن مع الطبيعة . لذلك ، فهذا النمط من النشاط النظري يفصل الانسان عن الحيوان من ناحية اولى ، ومن ناحية ثانية يظهر حيازته لنشاطية إجتماعية مكتسبة (صنع الادوات ، تطور استعمال الادوات ، خلق وسيلة تفاهم هي اللغة . . .) .

ثالث هذه المرتكزات هي خصوصية اللغة عند الانسان ، وذلك ان جوهر الاسطورة لا يكمن في الاسلوب او في طريقة السرد ولا في التركيب النحوي فحسب ، وانما ، وبشكل خاص ، في الحكاية التي تحكيها ، وفي الطريقة التي يتم بواسطتها تداولها وانتقالها وانتشارها وديمومتها . وهنا بالذات تبرز حقيقة ان الاسطورة هي « لغة » ، ولكنها لغة على مستوى رفيع جداً حيث « يتوصل المعنى الى الانسلاخ عن الاساس اللغوي الذي اخذ يجري فوقه » . ويعدّ « مرسيا الياد » اكثر المفكرين تأكيداً على لا وهمية الاسطورة ، اذ يقول ان الاسطورة ليست وهماً ولا كذباً ، انما هي تجربة انسانية وجودية كان يعانيها الانسان في تاريخه البدائي . فالاسطورة، برأيه ترمز الى واقع مقدس يحاول الانسان ادراك عالم الغيب من خلاله . وقد اشار « مرسيا الياد » الى هذه الحقيقة في العديد من مؤلفاته التي خصصها للبحث في تاريخ الاديان والاساطير . [١٠]

وقد تميّز « مرسيا الياد » عن غيره ، ليس فقط في دراساته وأبحاثه المعمقة حول الاسطورة ، بل ايضاً في تبيانه لنوعية العلاقة بين الاسطورة والدين وللبعد الواقعي - العقلاني الكامن في صميم التفكير الاسطوري وفي الاسباب التي بررت خلق الاساطير . وبرأيه ، فإن الاسطورة هي محاولة تعقّل وجود الهي غير انساني يفسّر الاسرار الوجودية التي عجزت الطقوس السحرية للانسان في فك احجيتها . فاذا كان الانسان قد اعلن ، من خلال السحر وحده ، عن عجزه امام حقيقة الوجود ، فانه ومن خلال الاسطورة ، حاول تجاوز عجزه باللجوء الى الآلهة بوصفها قوة خارقة تتحكم بمصير الاشياء جميعها ، وهي وحدها ، بقوتها ، تعطي للضعف الانساني معناه وتبريره . وبالتالي ، فان حركة الوجود والعالم ليست سوى تجليات ومظاهر لحركة الآلهة الفاعلة والمفارقة والمستمرة . وبناء عليه ، فان الانسان قد بدأ يكتشف اهمية بناء علاقة جديدة مع هذه الآلهة بالخضوع لها والتقرب منها والاستجابة لرغباتها ، وذلك في سياق سعيه الى مساعدتها له في فهم وجوده واشباع رغباته وتنظيم علاقته بالعالم والمجتمع . . .

وبهذا المعنى ، يحلّل « مرسيا الياد » الابعاد الدينية الاولية للاساطير ، وخاصة من ناحية ان الاسطورة تجسد ممارسة طقوسية غايتها الحصول على توافق وانسجام حركة الانسان مع رغبات الآلهة ومشيئتها . . ومن ناحية ان الاسطورة تمثّل وسيلة معرفية غايتها مساعدة الانسان ، بواسطة الآلهة ، على إدراك اسباب وغايات واشكال الحركة البادية في العالم المحيط به ، وكذلك مساعدته في التوصل الى نوع من الحقائق يستطيع من خلالها تشكيل رؤية عقلانية لوجوده ، ولموقعه ودوره وهويته في هذا الوجود .

وقد خضعت هذه الابعاد الدينية ، الطقوسية والعقلانية - الواقعية ، للاسطورة لتفسيرات وتأويلات شتى من قبل العديد من الباحثين في مجالات علم الاساطير وعلم النفس والطبيعة والتاريخ والادب والفن واللغة والفلسفة وعلم الاجتماع . . .

وكان « جيمس فريزر » اكثر المتحمسين للحديث عن الاسطورة بوصفها مجرد طقس . وقد اشار في كتابه « الغصن الذهبي » الى الاصل الطقوسي للاسطورة ، معتبراً ان وظيفة الاسطورة تكمن في عملية تواصل الطقس واستمراره في تاريخ الاجيال . وبهذا المعنى ، فان الاسطورة تجدّد الطقس ، وتعيد اليه معناه وسببه وغايته وتبريره ، انها

تحديداً محاولة لابقاء الطقس في الذاكرة الجماعية والحفاظ عليه في متغيرات الزمن . « ان قيام اتباع ديانة ديونيسوس ، مثلاً ، بشرب دم ثور حي بعد تمزيقه ، وأكل لحمه نيئاً ، بعد ذلك ، هو طقس قديم اتت اسطورة موت ديونيسوس على يد التيتان مفسّرة له ومحافظة على حرارته ودفعه . فديونيسوس يحاول الهرب من التيتان ، اعداء ابيه زيوس ، ولكن عبثاً يغير اشكاله وهم يتبعونه الى ان يقبضوا عليه في هيئة ثور فينهالون عليه تمزيقاً ويلتهمونه ويشربون دمه » . (١١)

وقد توصل « جيمس فريزر » الى تفسيره هذا بعد دراسات مستفيضة حول اساطير كانت سائدة في مناطق شتى من العالم ، وقد وضع خلاصاتها في كتابه « الغصن الذهبي » . وبينما تكون الاسطورة استمراراً للطقس ، فان الطقوس لا تعدو ، برأي «فريزر»، تطبيقات خاطئة لأحد القانونين الاساسيين للفكر ، وهما : « التداعي بين الافكار اعتماداً على الافكار المشابهة ، والتداعي بينها اعتماداً على المجاورة في المكان والزمان » . ورغم ذلك ، فان « فريزر » يرفض جميع التفسيرات التي تنادي بمبدأ الانفصال بين الاسطورة والفكر الانساني ، وكما يقول ، فان « اي انسان يقوم بطقوس سحرية لا يختلف من حيث المبدأ عن اي عالم يقوم باجراء تجربة فيزيائية او كيميائية في معمله . . . » (١٢)

وعندما جاءت نظريات التحليل النفسي للاسطورة ، حاولت ان تكتشف ليس فقط العناصر المشتركة لكل من الدين والطقس والاسطورة ، بل ايضاً ، وبصورة اكثر تحديداً ، عوامل التشابه بين حياة البدائيين النفسية وظواهر المرض النفسي في الانسان الحديث ، بحيث توصلت هذه النظريات الى قناعة مفادها ان المدخل الى دراسة الاسطورة يكمن في الحياة الانفعالية للفرد والجماعة . وقد افتتح «فرويد» وجهة نظر التحليل النفسي للاسطورة ، حيث جاهد لاثبات دور الغريزة الجنسية ، كما تمثلها اسطورة اوديب ، وذلك بهدف الدخول الى اصول الرؤية الاسطورية واسرارها ، وكذلك الخروج من اللاوعي الطفولي والفردي الى الصور الاسطورية والرمزية والدينية التي اتخذها الانسان لفهم ذاته والعالم . . .

وإذا كان «ارنست كاسيرر » قد اشار ، بحق ، الى القصور الظاهر في نظرية « فرويد » للاسطورة ، وخاصة من ناحية رفضه للعامل الجنسي وتشديده على عدم الاكتفاء بالتفسير

وانما بالدخول الى عمق العلاقة القائمة بين الاسطورة والحياة الاجتماعية ، فان اسطورة اوديب ، وهي مقولة « فرويد » الاساسية في هذا المجال ، تساعدنا على قراءة ابعاد شمولية لرمزية اوديب الفردية . فالاسطورة « لا تفسر فقط حالة انسانية بعينها ، ولكن بإمكانها ، كذلك ، ان تلقي الضوء على الحالة الانسانية عموماً . . تفصيل ذلك ان اسطورة ما ، كأوديب مثلاً ، قد تساعد على اكتشاف تركيبات نفسية ، او حتى ميتافيزيقية خاصة . . . لكن الامر لا ينتهي عند هذا . . اذ اننا نجد انفسنا في مواجهة البطل ، والشخصية وهي ، في النهاية ، تحمل صفات انسانية ليست خارقة للعادة . . واننا بسقوط هذا البطل ، لا نملك سوى ان نربط بين هذه الصفات وبين ذلك السقوط . فاجعة اوديب هي فاجعة الانسان ذي القدرات او الاستعدادات التي خصّ بها نفسه ، او خصته بها الآلهة ، وهي قدرات يشترك فيها معه ، بعد فصل عنصر الخرافة جانباً ، آخرون كثيرون من قبل ومن بعد وجوده المؤقت » . (١٣)

وكان« فرويد » قد توقف كثيراً عند معاني الاسطورة وتمثلاتها النفسية اللاواعية ، وخاصة في كتبه الثلاث : « تفسير الاحلام » ، « موسى والتوحيد » ، و « الطوطم والتابو » . (١٤) بالنسبة لفرويد ، تظهر الاسطورة كنشاط للاوعي الفردي . فهي من ناحية تفسر اوجه التشابه في الفعالية والرموز والدلالات لافعال الانسان اللاواعية في الحلم . ففي الاسطورة ، كما في الحلم ، تنكشف الرغبات المكبوتة والارادة العاجزة والوعي المبهم ، وتتحول الى اشباعات رمزية وارادة خارقة ووعي حاد وتنفجر في ممارسات تتجاوز حدود الزمان والمكان ، وتتجاوز حدود العقل ورقابته على الفعل اثناء اليقظة ، وذلك كله في سياق اظهار الوعي المكبوت للانسان بذاته ، في الحلم ، وبالعالم ، في الاسطورة . ومن ناحية ثانية ، يجاهد « فرويد » لاعطاء تفسير نفسي لاسطورة الاصل المائي للعالم ولاسطورة انفصال السماء عن الارض وخلق الكون وحركته . فالاسطورة التي تتحدث عن الماء كأصل للعالم تجد تفسيراتها في التلمس اللاواعي للانسان لوجوده السابق في رحم امه ، في ذكرى وجوده الجنيني محاطاً بالمياه من جميع الجهات وذكرى انبثاقه وانفصاله عن هذا المحيط المائي الى العالم الخارجي . والاسطورة التي تتحدث عن انفصال السماء عن الارض نتيجة الصراع الدامي بين الاله ـ الاب والالهة ـ الام والتي تنتهي بهذا الانفصال وما يتبعه من اشكال الخلق الاخرى ، تجد بعض دلالاتها في

تفسيرات « فرويد » لاسطورة اوديب بوصفها تعبيراً لاواعياً عن رغبة مكبوتة عند الطفل تستبطن العنف وتمارسه ضد الاب . وكانت اسطورة اوديب نفسها قد ساعدت « فرويد » في تفسيره لمشاعر الاثم وتحريم زوجة الاب على الابن كنتيجة لاحساس الابن اللاواعي بفداحة العمل الذي ارتكبه بقتل ابيه للاستئثار بأمه ، وفق تفسيره لهذه الاسطورة في كتابه « الطوطم والتابو » . كما ساعدته نفس الاسطورة في تفسيره لاصل الخطيئة الاولى (قتل الاب) وتعويضها في تضحية لاحقة يقوم بها الابن تجاه ابيه في العديد من الاساطير التي يتكرر فيها هذا النمط من التضحية من قبل الاله ـ الابن ، والتي وجد « فرويد » دلالاتها اللاواعية لتجاوز الاحساس الضاغط بالخطيئة الاولى تجاه الاب ، وذلك في كتابه « موسى والتوحيد » .

تعمّق « كارل غوستاف يونغ » في دراسة الاسطورة اكثر من « فرويد » ، ووجد فيها تمثلات لنشاط الجماعة وليس مجرد انعكاسات للرغبات المكبوتة في اللاوعي الفردي ، كما هو الحال عند « فرويد » . وعلى غرار « فرويد » يجد « يونغ » في الاسطورة مجالا مفتوحا تسعى من خلاله الجماعة ، وبصورة لاواعية للتعويض عن الاشباعات الناقصة للرغبات الواعية . «فالصور والخيالات المتبدية في الحلم والاسطورة لم تكن في وعي الفرد الشخصي في يوم من الايام ، ولذا فانها لم تكبت ، والاصح ان نقول انها قد عاشت في اللاشعور الجمعي ، ولكن انبثاقها كان من خلال الفرد ، فنحن عندما نتنفس ، لا نستطيع تفسير هذا التنفس فردياً . ولذا يمكن القول باننا ممتلكون من قبل هذه الصور والخيالات اكثر من كوننا مالكين لها . ونحن كلما تعمقنا نحو طبقات النفس السفلى ، كلما غادرنا عالم الفرد الشخصي تدريجياً واقتربنا من الارضية الانسانية المشتركة لبني البشر ، الى ان نصل الى قاع النفس ، حيث لا نجد هناك سوى العالم بكل بساطة مجرداً من اي طابع شخصي فردي تماماً كما هو الامر عندما نحلل المواد المكونة للجسد الانساني ، حيث تعود مادة الكربون الموجودة في الجسم الى الكربون الطبيعي الذي تتشكل منه جميع الاجسام . فمن خلال رموز الاسطورة نجد ان العالم يتكلم ، كلما ازداد الرمز عمقاً ، كلما كان اقرب للعالمية والشمول الانساني . . . » (١٥)

وكانت الدلالات الرمزية للاساطير محط اهتمام « ارنست كاسيرر » في كتابه « فلسفة الاشكال الرمزية » ، الذي يمكن اعتباره من اهم المراجع الخاصة بموضوع الرمز وأبعاده

في الوقائع والاحلام ، والاساطير ، كما في نشاطية الفكر واللغة بشكل عام [١٦] . والترميز يتجاوز الاستعمال اليومي للغة ويكشف صور المشاعر والافكار العميقة بشكل خاص ويتصف بالشمولية التي تجعل الرمز فوق حدود الزمان والمكان والجنس والحضارة . . . فالاسطورة ، كما الحلم في التحليل النفسي ، مجموعة من الرموز المتماهية مع سيل من الافكار والمعتقدات والتقاليد ذات الصفة الدينية او الاخلاقية او الفلسفية . وبرأي « كاسيرر » ، فان مجرد تفكيك الرموز وفهم دلالاتها اللغوية ، يكشف لنا المعنى الحقيقي لكل الاسطورية والمعرفة الواعية للفكر الذي ابتدعها . وفي كتابه « اللغة المنسية »، يفترق « اريك فروم » عن كل من « فرويد » و « يونغ » ، عندما يعتبر ان نشاطية الاسطورة والحلم ليست لاواعية وانما تعكس صورة من صور التعامل العقلاني تجاه الواقع . فالحلم ليس مجرد نوم بقدر ما هو يقظة ثانية ، كما انه لا يشكل فترة راحة للعقل ، لان النوم جزء من حركة الانسان في الزمن . « فالعقل في حالة الحلم انما يعمل ويفكر ، ولكن بطريقة اخرى ولغة اخرى . فعندما ندخل ملكوت النوم نتحرر من عبء العمل ومشاغل الحياة وقلق الصحو ، وندلف الى عالمنا الداخلي بعيداً عن قواعد الواقع ، فتغدو « الانا » بؤرة تفكيرنا . فاذا كان الصحو دعوة للعمل والفعل ، فان النوم هو دعوة لتأمل من نوع خاص يستخدم لغة خاصة هي لغة الرمز . النوم انفلات من همّ التحكم بعالم المادة وتفرغ للذات ، يجعلنا اكثر شفافية وحساسية ، فتغدو معرفتنا بانفسنا اكثر وضوحاً وصدقاً وحكمة . . . » [١٧] وكذلك الحال في الاسطورة ، فهي ترميز لدلالات الواقع والوجود المنعكسة في حالة من التأمل والتفكير بحثاً عن تفسيرات مقنعة لحركة الواقع والوجود ، بأسبابها وغاياتها .

فالترميز الاسطوري تصوير للمحسوسات بلغة اخرى ، بمعنى ان الرمز يحاكي واقعاً معيناً ويجسّده بصورة مجازية . وبالتالي فالاسطورة تقدم للرموز دلالات واقعية اكثر من مجرد دلالات نفسية . فهي توحد من خلال الرمز جملة من العلاقات التي تربط الانسان بالواقع العيني المحسوس . وثمة من يقول ان الرموز ترجع الاسطورة الى مضامين وصور حسية مدركة بشكل مبهم ، او انها تستخدمها للدلالة على حقائق اخرى كامنة فيها ، كالحقائق الخلقية والفلسفية والاجتماعية . . . وثمة ايضاً من « يفكر بالرموز كشيء محسوب ومرغوب ، كترجمة

عقلية متعمدة للمفهومات الى مصطلحات حسية توضيحية تربوية » [18] . غير انه ، كما يقول « كولريدج » ، بينما تكون الحكاية الرمزية « ترجمة للافكار المجردة الى لغة الصور ، التي هي ليست شيئاً بذاتها سوى تجريد من موضوعات الحواس . . . » فان الرمز « يتميز بشفافية الخاص (النوعي) في الفرد ، او شفافية العام (الجنس) في الخاص . . . فوق كل شيء ، وبشفافية الابدي في الزمني ومن خلاله . . . » [19]

وتظهر هذه المسألة واضحة في التفسيرات الطبيعية للاسطورة ، حيث تكون الرموز الطبيعية في اصل تشكّل الاسطورة نفسها . فالعناصر الطبيعية المحسوسة ، ولكن الغامضة بالنسبة للانسان القديم ، مثل القمر والشمس والمطر والبرق والرعد والعواصف ، والتي كانت تدفع الانسان باستمرار للتأمل فيها وتعقّل دوافع حركتها وفائدتها بالنسبة اليه ، هذه العناصر شكلّت الخلفية الاساسية لبنية الرموز الاسطورية ، بل حتى لمبرر وجود الاسطورة نفسها . [20]

وبعيداً عن التفسيرات السيكولوجية والرمزية للاسطورة ، نجد ثمة تفسيرات ترى في الاسطورة قصة تاريخية لشعب ما في مرحلة ما . بمعنى ان الاسطورة ليست مجرد حكاية خيالية وانما وثيقة تاريخية تتضمن رصداً وتصويراً للاحداث ، تنقل الينا تجارب ووقائع الانسان في حقبة معينة ، بلغة رمزية مكثفة.[21] فمن الناحية التاريخية ، يقول « ويليك » ، تتبع الاسطورة الشعائر وتلازمها ، « فهي القسم المنطوق من الشعائر ، القصة التي تمثلها الشعائر » . الشعائر انما تقام لاجل المجتمع على يد ممثليه الكهنوتيين رغبة او رهبة ، فهي « جدول اعمال » متكرر وضروري على الدوام ، كالمحاصيل والخصب البشري ، كإدخال اليافعين في حضارة مجتمعهم وتجهيز الميت بشكل ملائم من اجل الابدية . غير ان الاسطورة بمعنى اوسع ، تعني اية قصة مؤلفة تتحدث عن المنشأ والمصير : الشروح التي يقدمها المجتمع لفتيانه عن السبب الذي يجعل العالم بما هو عليه ، ويجعلنا على ما نحن ، صوره التربوية عن طبيعة الانسان ومصيره . . . [22] وبالتالي ، فالاسطورة حكاية تاريخية واقعية وتربوية وتوثيقية . انها « حكاية مقدسة ، يلعب ادوارها الآلهة وانصاف الآلهة ، احداثها ليست مصنوعة او متخيلة ، بل وقائع حصلت في الازمنة الاولى المقدسة ، انها سجل افعال الآلهة ، تلك الافعال التي اخرجت الكون . . . ووطدت نظام كل شيء قائم ، ووضعت صيغة اولى

لكل الامور الجارية في عالم البشر . . فهي معتقد راسخ ، الكفر به فقدان الفرد لكل القيم التي تشدّه الى جماعته وثقافته ، وفقدان المعنى في هذه الحياة .

والاسطورة حكاية مقدسة تقليدية ، بمعنى انها تنتقل من جيل الى جيل ، بالرواية الشفهية مما يجعلها ذاكرة الجماعة ، التي تحفظ قيمها وعاداتها وطقوسها وحكمتها ؛ وتنقلها للاجيال المتعاقبة وتكسبها القوة المسيطرة على النفوس . فهي الاداة الاقوى في التثقيف والتطبيع والقناة التي ترسّخ من خلالها ثقافة ما وجودها واستمرارها عبر الاجيال . . . » (٢٣)

وفي الدراسات الادبية تظهر الاسطورة بمثابة ابداع ادبي ، فهي «الادب» الاول الذي وحّد الشعر والدين والحكمة في لغة رمزية جامعة . كما انها قدّمت نفسها ، في الغالب ، في لغة القصائد وأساليبها . ومعظم الاساطير الشرقية والاغريقية وصلت الينا بواسطة الشعر . ولا شك فان ثمة علاقة تفاعل تمارسها الاسطورة على كل من الشعر والدين ، وخاصة عندما نرى ان غالبية الاساطير دينية في مضامينها ، شعرية في اشكالها . ويرى « ويليك » ان الاسطورة قد احتلت مكانة ملحوظة في تاريخ الادب ، فهو يقول ان معنى الادب ووظيفته قائمة بشكل اساسي في المجاز والاسطورة . هناك فعاليات كالتفكير المجازي والاسطوري ، التفكير بواسطة المجازات ، التفكير في سرد شعري او رؤية . هذه المصطلحات تسترعي انتباهنا الى نواحٍ من العمل الادبي كلها تصل وتوثّق معاً المركبين القديمين المنقسمين « الشكل » و « المادة » . هذان المصطلحان ينظران الى الجانبين معاً :فهما يبينان من ناحية انجذاب الشعر نحو « الصورة » او « العالم »» ، ومن ناحية اخرى انجذابه نحو الديانة او « النظرة الكونية » . فاذا كانت « الديانة هي السر الاعظم ، والشعر هو الاقل » ، فان الاسطورة الدينية كانت « مصدر المجاز الشعري على نطاق واسع . . . » (٢٤) .

من جهتها ، ساهمت الدراسات الانتروبولوجية التي قام بها « مالينوفسكي » و « ليفي - ستروس » ، بشكل خاص ، في تقديم تفسيرات اجتماعية للاسطورة . فقد استخلص « مالينوفسكي » من دراساته وتجاربه الميدانية وجهة نظر ترفض مجمل التفسيرات السيكولوجية والطقوسية للاسطورة ، كما عبّر عنها كل من « فريزر » و « فرويد » . بالنسبة لمالينوفسكي فان الاسطورة تنتمي الى العالم الواقعي وتبحث عن

حلول عملية لمشكلات قائمة يعاني منها مجتمع من المجتمعات . فهي اذن ليست مجرد ترميز لمكنونات النفس ورغباتها المكبوتة ، كما انها ليست مجرد حرص او ارادة في الحفاظ على استمرارية طقس من الطقوس ، كما انها اخيراً لا تعبّر عن حالة معينة من التفكير هدفها التأمل والبحث والمعرفة ، انها ، وفي الاساسي ، التعبير عن وقائع عملية محسوسة في اسبابها وظواهرها وغاياتها . . . (٢٥)

اما « كلود ليفي ـ ستروس » فانه يدخل الاسطورة الى قلب العلاقات الاجتماعية ، ويخضع تطورها ، بقاءها او زوالها ، لمصير هذه العلاقات . كما انه يحوّل الاسطورة الى « لغة » وينطلق من هذه الاخيرة الى فهم اواليات المسار التاريخي للفكر الاسطوري . ورغم انه اسقط على تفسيره للاساطير جملة من الاستخلاصات « الغربية » المتماهية مع تراتبية السلطة والمعرفة والحضارة الكامنة في رؤية الغرب للآخرين ، فقد جاهد لاثبات مدى التطابق القائم بين الاسطورة والواقع الاجتماعى الذي تعبّر عنه .

وقد خصصّ « ليفي ـ ستروس » للفكر الاسطوري اربعة كتب هي مجموع نظريته حول الاسطورية ودراساته الميدانية لعدد كبير من الاساطير السائدة لدى شعوب مختلفة ، كما اوضح وجهة نظره حول علاقة الاسطورة وموقعها بين الدين والسحر في كتابه المشهور « الانتروبولوجيا البنائية » حيث افرد فصلين واحد عن « السحر والدين » وآخر عن « بنية الاساطير » . وفي كتابه الرابع والاخير من « اسطورياته » ، والذي يحمل عنوان « الانسان العاري » ، يوضح « ليفي ـ ستروس » رأيه وخاصة في خاتمة الكتاب المطولة ، وكذلك في الفصل الخاص حول « فجر الاساطير » . ويعد ان يرفض ـ في هذا الكتاب ـ وجهة نظر بعض الباحثين الذين ينظرون الى الاسطورة بوصفها تعبيراً عن تصورات مجتمع ما للمشاعر الاساسية المشتركة ، مثل الحب والحقد او الثأر والموت . . . او الذين يجدون فيها تفسيرات لظواهر الطبيعة الغامضة والمبهمة ، يشير الى ان الاسطورية او الميثولوجيا ينبغي النظر اليها بوصفها انعكاساً للبنية الاجتماعية وللعلاقات الاجتماعية التي كانت سائدة في زمن انتاج الاسطورة. وقد اوصلته دراساته حول الاساطير الى استنتاجات متناقضة . ذلك ان اسطورة معينة تتضمن امكانية حدوث كل شيء ، بحيث يظهر تسلسل الاحداث وكأنه غير مرتبط بأي اساس منطقي . اضافة الى ان استمرارية الاسطورة تنزع عنها طابعها البدائي وتجعلها جزءاً لا يتجزأ من تاريخ

المجتمع الذي انتجها اول الامر . لذلك ، فان الاساطير التي تبدو مرتجلة وبدائية ظاهرياً ، كما يقول ، يجري تجديدها وإعادة توليدها ـ مع نفس المزايا وبذات التفاصيل غالباً ـ في مناطق مختلفة من العالم حتى اليوم . وهذا ما يعطي الاسطورة قوة التأثير والنفوذ في نظام الفكر والاجتماع لدى العديد من القبائل والشعوب ، وخاصة في افريقيا واميركا الجنوبية . وهذا ما دفعه الى القول بانه اذا نظرنا الى الاسطورة لوجدناها في آن واحد : بدائية بالنسبة الى ذاتها كأسطورة ومشتقة بالنسبة الى سواها من الاساطير . وان ما يحدّد الاسطورة ليس موقعها في لغة او في ثقافة او حتى في ثقافة فرعية ، وانما الذي يحددها هو ترابطها مع غيرها من اللغات والثقافات . الامر الذي جعله يصل في نهاية التحليل الى إعتبار الاسطورة بنية قائمة بذاتها وقابلة للاستمرار بصفتها هذه ، اي بنية تتمثّل فيها وتتواصل الوحدات والعوامل التكوينية التي توحّد بين الاحداث الحقيقية ودلالاتها ووظائفيتها . وفي السياق الذي يدرس فيه « ليفي ـ ستروس » علاقة الاسطورة باللغة يتوصل الى تحديدها كبنية : فالاسطورة جزء لا يتجزأ من اللغة ، لاننا نعرفها بواسطة الكلام ، وهي من الحديث . والحال ، فان الاسطورة تتحدّد بنظام زمني يدمج خصائص اللغة والكلام ، كما انها تتعلق دائماً بأحداث غابرة : « قبل خلق العالم » او « خلال العصور الاولى » ، وفي كل الاحوال « منذ زمن بعيد » . ولكن القيمة الداخلية للاسطورة تنبع من واقع ان هذه الاحداث الجارية في زمن ما ، تشكل ايضاً بنية دائمة . وهنا لا شيء يماثل الفكر الاسطوري سوىالايديولوجيا السياسية . . . (٢٦)

لكن ، عندما نصل الى وظيفة الاسطورة في الاجتماع الانساني ، اي في انتظام وحدته الداخلية وعلاقات السلطة والقرابة والملكية ، نلاحظ مدى العلاقة الواقعية التي تربط الاسطورة بحركة المجتمع . وقد كشفت دراسات الانتروبولوجيا السياسية عن عناصر هامة في بنية الاسطورة ووظيفتها ، سواء كان ذلك في الازمنة الغابرة ام في المناطق التي تحافظ حتى اليوم على بقايا الدور الاسطوري لانبثاق السلطة واستمرارها .

ففي دراساته حول اصول السلطة والملكية لدى القبائل الافريقية ، توصل « جورج بالندييه » ، في كتابه « الانتروبولوجيا السياسية » ، الى تبيان الدور المميز للاسطورة الدينية في قيام شرعية السلطة . وبرأيه ، فإن « زمن البدايات ، في اللحظة التي تبرز بها الملكية من خلال السحر والدين ، هي التي تعبّر بأحسن شكل عن هذه العلاقة ، من

خلال مواربة الاسطورة ، التي تشكل « القصة » الوحيدة لهذه الاحداث ، وتؤكد على التابعية المزدوجة ـ تلك التابعية التي اقامهاالآلهة والملوك ـ ان قدسية السلطة تتأكد ايضاً من العلاقة التي تجمع الرعية بالحاكم : اجلال او خضوع كامل لا يبررهما العقل ، وخوف من عدم الطاعة له صفة انتهاك مجدّف . ان وجود الملك ـ الآلهة ، او الملك ذي الحق الآلهي او الملك صانع المعجزات ، ليس شرطاً للاعتراف بهذه الصلة القائمة بين السلطة والمقدس . . . »

وعندما تكون الاسطورة اساساً لشرعية السلطة ، فذلك لا يعني انها تؤسس لسلطة منفصلة عن المجتمع الاهلي ، كما هو الحال اليوم ، بل تشكل اداة صيانة لوحدة المجتمع ، بحيث تأتي الاساطير والطقوس في سياق تقرير مصير المجتمع ، بوجوده واستمراره .

وبالتالي ، تلعب الاسطورة دورها التوحيدي من خلال ترميزها لوظيفة السلطة . « ان الطقوس المتعددة ، التي تقولب وتحمي الشخص الملكي بوصفه رمزاً للحياة ، تضمن ، بهذا الفعل نفسه ، المجتمع ضد الموت . ان الملك هو ذلك الذي يسود البشر والاشياء ، ويقيم انتظامهما ، وبواسطته ، فان فرض نظام العالم وفرض النظام الاجتماعي ، يتمّان معاً . . . » وبعد مراجعته للعديد من الدراسات حول هذا الموضوع ، يستخلص « بالنديه » اواليات الشرعية الاسطورية للسلطة ، معتبراً « ان العلاقات القائمة بين المقدس والسلطة ، تبقى ايضاً ظاهرة في نسق الاسطورة ، فمالينوفسكي ، كان قد اوحى بذلك ، معتبراً الاسطورة « كميثاق اجتماعي » ، وكأداة محرّكة من قبل الماسكين بزمام « السلطة ، والامتيازات ، والملكية » . ان الاساطير لها ، تحت هذا المظهر ، وظيفة مزدوجة : انها تفسّر النظام القائم بتعابير تاريخية ، وهي تبرّره باعطائها قاعدة اخلاقية له ، وبأن تظهره كنظام مشيّد بحق . ان تلك الاساطير التي تؤكد على الوضع السائد لجماعة ، هي دون شك الاكثر دلالة . . . » (٢٧)

من جهته ، كان « بيار كلاستر » اكثر علماء الانتروبولوجيا تعمقاً في دراسة العلاقات المتداخلة بين السلطة والحرب والاقتصاد من جهة ، والثقافة والدين والاسطورة والطقوس ، من جهة ثانية . وفي ابحاثه المستفيضة حول قبائل هنود اميركا الجنوبية : توقف « كلاستر » مطولاً عند العلاقة التي تربط الاسطورة بالوجود السياسي ـ الاجتماعي

لهذه القبائل ، وتحديداً في نظرته الى الاسطورة كلحظة تأسيس في تاريخ الاجتماع عند الهنود الاميركيين . وبرأيه ، فان الشعوب البدائية تتميز بالتعّلق بعاداتها وتقاليدها ، اي بتدينها العميق . « فالديني يخترق الاجتماعي لدرجة انعدام التفريق والتميّز بين المقدّس والدنيوي . لكن البعد الديني يؤكد نفسه في ممارسات طقسية خاصة ومحدّدة . لكنه يستحيل علينا ان نجد اية بذرة ولو جنينية لتوحيد آلهي ، فالحياة الدينية لهذه الشعوب تحدث دون مرجعية واضحة لصورة مركزية للآلهي . « فالدين يؤمن العلاقة بين المجتمع وقانونه الذي هو مجموعة الضوابط التي تقعّد العلاقات الاجتماعية » . لكن من اين يصدر القانون كمؤسس شرعي للمجتمع ؟ انه يصدر عن « زمن ما قبل المجتمع ، الزمن الاسطوري ، انه زمن مباشر ولا نهائي البعد في آن معاً ، زمن الاجداد والابطال الثقافيين والآلهة » . بمعنى آخر ، يحدّد فكر الهنود البدائيين اولئك الاجداد « في زمن حيث تدور الاحداث التي ترويها الاساطير ، زمن اصلي حيث تأخذ مكانها مختلف لحظات تأسيس الثقافة وإنشاء المجتمع » . ان الفعل المؤسسّ للاجتماعي والمجتمع هو « فعل الاجداد في زمن ما قبل الزمن الانساني ، والاسطورة ، كرواية لتأسيس الاجتماع ، تشكّل اساس المجتمع ، مجموعة ضوابطه وقوانينه ؛ وتشكّل كذلك المعارف التي تنقل الشباب في طقوس التلقين » . ويشدّد « كلاستر » في رده على الماركسيين ، على ان الاساطير ليست ابداً ايديولوجيا . « فالايديولوجيا هي الخطاب الذي يقوله عن نفسه مجتمع منقسم تقوم بنيته على الصراع الاجتماعي ، بينما الاساطير هي خطاب المجتمع البدائي الذي يسعى للحفاظ على وجوده اللّامنقسم . هكذا يتمحور الديني حول علاقة المجتمع ـ كعالم احياء ـ مع عالم الاجداد الذي ترويه الاسطورة . وتشكّل الطقوس « الوسيط الديني بين الاسطورة والمجتمع » ، فهي الشكل الديني الاكثر جماعية وإجتماعية . . . » (٢٨)

وقد اعادت هذه الدراسات الانتروبولوجية السجّال الفلسفي حول الاسطورة الى نقطة الانقسام الاولى في مسيرة الفكر ، اي الانقسام المفتعل بين الفكر والوجود . واذ تظهر هذه الدراسات ان الاسطورة لم تكن مجرد تأسيس موغل في القدم للاجتماع البشري ، وانما ايضاً احد اهم المصادر التي ترتكز عليها مجتمعات راهنة اثناء بحثها عن وسائل « اصيلة » في بناء هويتها الخاصة وتجديدها وتحصينها ، فانها ، في نفس

الوقت ، تكشف عن مدى الفعالية التوحيدية المكثفة للاسطورة داخل حركة العلاقة بين الفكر والوجود . فالثنائية الفلسفية تظهر لاحقة على الاسطورة : ثنائية الفكر والوجود ، المثال والواقع ، الخيالوالحقيقة ، الدين والعلم ، البداوة والحضارة ، التوحّش والتمدن . . .

فاذا كان علماء الانتروبولوجيا قد اشاروا ، بطريقة او بأخرى ، الى ان الاسطورة ، التي تنتمي الى الماضي السحيق ، لا زالت تفرض نفسها داخل النظام الفكري والثقافي لجماعات تحافظ على وجودها الاجتماعي المميّز وتجدّده بالطقوس الاسطورية نفسها ، فانهم في المقابل انقسموا في معاينتهم لاصل الاسطورة وغايتها ، وظهرت « الثنائية » في نتائج ابحاثهم وتفسيراتهم الخاصة . فالاسطورة قد تكون إنعكاساً حقيقياً لوحدة الفكر والوجود ، وقد تكون ايضاً تمثّلاً خرافياً وخيالياً لهذه الوحدة . ذلك « ان بعض علماء الانتروبولوجيا يرون ان ذلك التراث الشفاهي القديم ، وبوجه خاص الاساطير ، تعكس انماطاً اجتماعية وثقافية لا تزال قائمة حتى الآن ، او انها على اقلّ تقدير تسجّل بدرجة عالية من الدقة ، ولكن بطريقة رمزية العلاقات الاجتماعية والثقافية التي كانت قائمة في فترات سابقة من حياة المجتمع ثم اندثرت واختفت ، ولكن يمكن اعادة تركيبها من قراءة هذه الاساطير وترجمتها الى علاقات عيانية بين اعضاء المجتمع . اما البعض الآخر فانهم على العكس من ذلك تماماً يرون الاساطير مجرد تعبيرات رمزية عن اوضاع (مثالية) لم تتحقّق ابداً في الواقع وبذلك فهي تعطينا صورة ذهنية مجردة عن « الماضي المثالي » . . . وبذلك فهي صورة ليس لها وجود الاّ في « العقل الجمعي » الذي تولّى صياغة هذه الاساطير والحكايات والخرافات وما اليها . . . » . (٢٩)

٢ ـ الاسطورة والوجود

اظهرت التفسيرات الفلسفية للاسطورة هذه الثنائية التي كشفت ، بدورها ، واقع الانقسام الذي ارخى بظلاله على مجمل الرؤية الفلسفية للاساطير كأنماط من التفكير ، إنقسام يرجع في اساسه ، في معظم الاحيان ، الى الرؤية الفلسفية للعالم اكثر مما يرجع الى الاسطورةنفسها ، خاصة اذا اخذنا بعين الاعتبار ان هذه الرؤية ترفض التسليم بأية حقائق لا يقبلها العقل ، وتحديداً ، العقل الغربي الحديث ، عقل ما بعد الثورة العلمية . وإذا اخذنا بعين الاعتبار ان ثنائية المثالية ـ المادية تمثّل حقل انقسام فلسفي منذ بدء التفلسف على يد اليونانيين ، بوجه خاص ، ومن بعدهم فلاسفة الغرب ، وهي الثنائية التي نجد اسقاطاتها ليس فقط في تفسير الفلاسفة للفكر الاسطوري ، وانما ايضاً في كافة تصوراتهم لقضايا الدين والمجتمع والعقل والسياسة والاخلاق والحضارة . . .

وهذا ما شجّع « ارنست كاسيرر » على تجاوز الرؤية الفلسفية العقلانية للاساطير ، واعتبر ان « اخفاق الفكر العقلاني كامل ولا يحتمل اي شك » ، ذلك ان الاسطورة هي اساس الفكر ، وبالتالي ، فالمهم ليس فقط ان نعرف ما هي الاسطورة وانما ايضاً ان نعرف كيف تعمل ، اي ان نعرف تماماً موقعها في تاريخ الفكر الانساني وفي علاقته بالعالم . فإذا كانت الاسطورة تشير الى طابع البساطة الذي جسّدته علاقة الفكر البدائي بالوجود ، فانها رغم ذلك اظهرت قدراً لا يستهان به من التصورات العقلانية والمنطقية التي فرضتها على البدائيين ضرورات الحياة والنظام الاجتماعي . وبرأي « كاسيرر » ، فان الانسان البدائي لم يكن قادراً على الاستمرار في الوجود اذا لم يكن قادراً على فهم هذا الوجود وتعقّله في رؤية فكرية وفي تقديم صور موحدة للفكر ومقولاته ، « تظهر هذه الصور والمقولات في الميل الاكيد لدى البدائيين الى تمييز جوانب البيئة وتقسيمها وتنظيمها ، وبالطبع تختلف التقسيمات البدائية عن تصنيفاتنا العلمية من حيث المضمون ، ولكنها تتفق معها من حيث الصورة ، والصورة هنا منطقية تماماً » .

وقد توصل « كاسيرر » الى هذا القول من خلال مراجعته لتاريخ الاساطير وتفسيراتها لدى العديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع واللغة والسياسة والتحليل النفسي ، وانطلق

من فرضية تقول بالميزة الحقيقية والواقعية غير الوهمية او الخيالية التي تختص بالاسطورة ، ليس فقط في الماضي وانما ايضاً في الحاضر ، وذلك كما يقول ، « لأننا لم نصادف تاريخياً اية حضارة كبيرة لم تخضع لجوانب اسطورية ولم تتشبّع بها ، فهل يمكننا القول بأن كل هذه الحضارات البابلية والمصرية والصينية والهندية واليونانية ليست اكثر من اقنعة للغباء البدائي وان الاساطير تفتقر في صميمها الى اية قيمة ايجابية او مغزى . . . » (٣٠)

وفق هذا السياق ، يمكن ادراج الالتباسات القائمة في النظرة الفلسفية الى الاسطورة في دائرة السجال المحتدّم منذ « افلاطون » بين التفكير المثالي والتفكير الواقعي . وقد رفض « شلنغ » هذه الثنائية الملازمة للفكر الفلسفي ووجد في الاسطورة وحدة اصلية لرؤية الانسان للعالم بما هو« عالم روحي » يتطابق فيه المثالي والواقعي . كما اكتشف اهمية الاسطورة كإثبات لهذه الثنائية الزائفة في تاريخ الفكر . وفي كتابه « مدخل الى فلسفة الاسطورية » ، نجد تفسيرات فلسفية للاسطورة ، قلما نجد لها مثيلا عند غيره من الفلاسفة (٣١) .

وفي حين يهمل « هيغل » النقاش حول « خيالية » الاسطورة او « وهميتها » ، ويكتفي باعتبارها مجرد « تعبير عن عجز الفكر الذي لا يستطيع ان يقيّم ذاته على نحو مستقل » (٣٢) ، فان « نيتشه » يجد في الاسطورية اليونانية جذوراً حضارية جاءت الفلسفة لكي تقضي عليها . ويتهم في كتابه « ولادة التراجيديا » ، « سقراط » والسفسطائيين والفلاسفة العقلانيين بانهم ساهموا في تدمير حياة الحضارة الاغريقية . (٣٣)

نفهم من هذا كله ان الاسطورة ليست فكراً منطلقاً من العدم ، او الوهم ، وانما هي محاولة اوليّة لتشغيل العقل البشري وانهماكه في مواجهة معطيات طبيعية ووجودية تحديداً . اي انها نشاط فكري ينطلق من الواقع ، وهنا تكمن ماديّته ، ويتصوره في شكل خيالي ـ رمزي ، وهنا تكمن مثاليّته . وبهذا المعنى ، فالاسطورة ليست مادية فقط ولا مثالية فقط ، بقدر ما جسّدت خيال الانسان وعقله مع المادة (الطبيعة والعالم) ومع نفسه والآخرين . وهذا ما يفسّر وحدة المثالي والمادي في صلب التفكير الاسطوري ، بحيث تظهر الاسطورة في صورة وحدة الفكر الذي انقسم مع ولادة الاتجاهات الفلسفية في

عصور لاحقة . وهذا ايضاً ما اراد اثباته « روجيه غارودي » بقوله انه « في عصر لم توجد فيه العبودية بعد ومعها تقسيم المجتمع الى طبقات متعادية لا يزال الدين والعلم ، المثالية والمادية ملتحمين في الاسطورة ، ولايوجدان بعد في تناقض مع بعضهما . . » (٣٤) .

واذا كان « ارسطو » قد رفض هذه الوحدة الاسطورية للفكر عندما نقل عنه « نيتشه » قوله ان « الاسطورة شيء سردي ، قصة ، في مقابل الحوارالديالكتيكي ، الشرح ، كما انها ايضاً الحدسي وغير العقلي في مقابل ما هو فلسفة منهجية : انها مأساة اسخيلوس في مقابل دياليكتيك سقراط » (٣٥) ، فإن الفلسفة اليونانية نفسها ، والحضارة الغربية وفلسفاتها فيما بعد، سوف تكشفان عن الكمون القوي للاسطورة في تاريخ الفكر. ورغم كل ذلك ، فإن قراءة متأنية لتحولات الجتمع اليوناني القديم سوف تظهر لنا الاسس التاريخية ـ الاجتماعية لانبثاق الفلسفة من الاسطورة وبداية الانقسام التاريخي في وحدة الفكر ، وحدة وجدت اكبر تمثلاتها وامتنها في الاسطورة . بإختصار ، ان تطورات تاريخية سوف تنقل الانسان من مرحلة التفكير الاسطوري الى مرحلة التفكير الفلسفي ، بحيثيساعد هذا الانتقال على اعتبار ان الاسطورة ليست فلسفة ويمكن اعتبارها نسبياً خارج تاريخ الفلسفة كصيغة فكرية منظمة ومتناسقة بدأت تحدّد وتوجه علاقة الانسان بوجوده وبالعالم والطبيعة . ورغم ذلك ، فإننا نستطيع ان نرى في الاسطورة اصلاً فكرياً للفلسفة ، هذا اذا لم نقل انها هي نفسهافلسفة ولكن بشكل جنيني ، لا يمكن اخضاعه للمعايير الفلسفية اللاحقة ، كما لا يمكن إدخاله في الاشكاليات التي تعاني منها ماهيّة الفلسفة .

اذن ، سوف تخرج الفلسفةمن الاسطورة دون ان تتمكن من القضاء عليها كلياً . ففي حين استطاعت الفلسفة ان تقتل الرحم الذي خرجت منه ، فانها احتفظت ببعض وجودها حتى لدى كبار الفلاسفة اليونانيين الذين ينظر مؤرخو الفلسفة اليهم باعتبارهم اوّل من تجاوز الاسطورة واسسّ التاريخ الحقيقي للفلسفة . فإذا كانت الاسطورة قد عبّرت عن تجاوزوهمي لحقائق وجودية كان الفكر البشري عاجزاً عن استيعابها وتفسيرها ، فإن الفلاسفة الذين لم يتمكنوا ، لاسباب خارجة عن ارادتهم ، من ايصال الحقيقة وتطبيق معرفتهم النظرية في الواقع ، قد لجأوا الى تحقيق مثالي لافكارهم ومعارفهم ونظرياتهم ، وهو التحقيق الذي لا يبتعد كثيراً عن الوحدة التي نسجتها الاسطورة بين

الفكر والواقع . وفي هذا السياق يمكننا وضع « جمهورية » افلاطون ومن بعده مدينة الفارابي الفاضلة .

فقد وصف « افلاطون » نفسه جمهوريته بانها اسطورة عن النفس الانسانية : يمثل العمال ناحيتها الحسّية ، والجنود ناحية الحيوية والشجاعة والاقدام في طبيعتنا ، كما يمثل الحماة او الفلاسفة ـ الحكام العقل الانساني . وعلى هذا ، يصبح المجتمع العادل صورة للشخصية المتزنة الخاضعة للعقل والتي تسعى لتحقيق مبادىء التصرف الصحيح الخالدة . واذا كان المجتمع العادل المدرك بواسطة العقل غير قابل للتحقّق فان « افلاطون » سوف يحقّقه في عالم المثال والخيال ، او كما يقول : « انت تتحدث عن هذه المدينة التي كنا نصفها ، وهي مدينة لا توجد الاّ في الكلمات ما دام ليس هناك بقعة على الارض توجد فيها ، على ما اظن ، ولكن ، ربما توجد في الفردوس بمثابة نموذج للذي يريد ان يرى ، كيما يخلق لنفسه بعد الرؤية مدينة . وليست العبرة هنا بوجود هذه المدينة في مكان ما ، او بإمكان وجودها إطلاقاً . عليه ان يتصرف بحيث يكون سلوكه تعبيراً عن قوانين هذه المدينة وحدها دون غيرها . . . »

ويعلّق « جون لويس » على رأي « افلاطون » ، هذا ، كما ورد في كتابه الجمهورية ، قائلاً ، انه « عندما نقرأ هذه الكلمات ، يجب ان نتذكر ان فلسفة افلاطون تأتي بعد انهيار الامبراطورية الاثينية ونشوب حرب طبقية في اثينا المنهزمة المنكسرة النفس وافلاطون يكتب ، لا كمصلح يرتفع فوق ازمة الدولة ، بل كإنسان ترك الكفاح فوجد في عالم العقل المثالي ذلك التناسق الذي لم يعد في مقدوره ان يحصل عليه على الارض . . . » (٣٦)

وسوف نجد ، فيما بعد ، في ثنايا الفلسفة الافلاطونية المحدثة ، استعادة لنماذج من التفكير الاسطوري واحياءاً لأساطير كانت الفلسفة اليونانية قد جاهدت للقضاء عليها من خلال معرفتها العقلية للواقع . فإذا كانت فلسفة « افلاطون » ، في جانب اساسي منها ، فلسفة يأس وإخفاق ، فان فلسفة « افلوطين » نقلت علاقة الانسان بالوجود من مستوى التفكير الى مستوى اللاتفكير ، اي الى مستوى الرؤية الصوفية لهذا الوجود . وقد تميّزت هذه الرؤية بانها اكثرت من الوسطاء الاسطوريين لكي تتمكن من ربط الانسان بالهدف الألهي . « وهؤلاء الوسطاء بين الله والانسان كانوا ارواحاً او عفاريت ، ومن هنا اصبح

لزاماً على الافلاطونية المحدثة ان تقول بميتولوجيا (علم اساطير) ضخمة معقدة لم تكن سوى تجميعاً لخرافات حوض البحر الابيض المتوسط في نظر رجل الشارع ، وان كانت ذات مغزى صوفي للعارفين . وقد تحوّل هذا المذهب الافلاطوني المحدث بأسره على مرور الزمن الى علم جنوني بالغيب ، فعادت قصص الآلهة القدماء الى الوجود كأساطير ذات مغزى روحي عميق ، واصبحت المراتب المختلفة للفيض الآلهي بمثابة انظمة ودرجات من الموجودات الروحية ، بما في ذلك عفاريت من شتى الالوان ، ودرجات متزايدة من الشر . . . » (٣٧) .

فإذا كانت فلسفة « افلوطين » قد مثّلت جانباً من الصراع ضد المسيحية الصاعدة قبل ان تعود وتتصالح مع الكنيسة ، الّا انها عبّرت ، بطريقة او بأخرى ، عن استمرارية للميثولوجيا في الفكر اليوناني وخاصة عندما حوّلت « الديانات الوثنية والشعبيةالى فلسفة بما قدمته من تفسيرات مصطنعة لاساطيرها ، كما انها حوّلت الفلسفة الى دين نظراً لما اسبغته من اهمية جوهرية على هذه الاساطير » (٣٨) .

نخلص من هذا كله الى القول ان التفكير الاسطوري ، كتعبير عن وحدة الخيالي والواقعي في التجربة الفكرية والوجودية للانسان ، لم يترك الساحة بصورة نهائية ، وان الفلسفة وانماط المعرفة الاخرى وكذلك الشعوب على مختلف اجناسهاوالوانها ، ظلت تعكس وجوداً معيناً لهذا التفكير الاسطوري ، رغم ان الفلسفة تدّعي منذ ولادتها « اليونانية » انها قضت على الاسطورة مرة واحدة والى الابد . . .

ويكشف لنا تطور تاريخ الفكر ،وخاصة تاريخ الفكر الغربي ، ان « الاسطورية » ترافقت مع الفلسفة والعلم والمسيحية وإن اتخذت اشكالاً اخرى ومضامين حديثة . ونجد في تاريخ الفكر هذا ليس فقط استمرارية منقحّة او معدّلة لاساطير قديمة وانما ايضاً اساطير جديدة تشير الى حاجة اصحابها للتعبير عن مشكلات الواقع من خلال شخصيات اسطورية اوترميز اسطوري لموضوعات الفن والادب والشعر ، وحتى في تحويل منتجات العلم والتقنية الى اساطير وطاقات خارقة وفوق مستوى البشر المطلوب منهم الخضوع لارادة العلم .

ويمكننا ان نذكر ، في هذا المجال ، فلسفةالحشر المسيحية بما هي دلالة اسطورية تؤشّر للمستقبل ، ورؤية القديس « اوغسطين » لعالم خارج الفساد والشرور في « مدينة

الله » ، وكذلك في الجدل اللاهوتي ـ الفلسفي ، الذي انهك المفكرين في العصور الوسطى ، حول الاصل الاسطوري للخطيئة الاولى . وقد وصل هذا الجدل الى نتائج توفيقية املتهاضرورة الانسحاب التدريجي للاهوت امام التقدم العلمي ، حيث بدأ عصر « الانوار » يقف على رجليه على قاعدة تدمير « الاسطورية » المسيحية وكافة التصورات الدينية للعالم . وكانت خيبة الامل الكبرى ، من الثورات والحروب التي وصلت الى ذروتها في عهد « نابليون » ، ومن التطور العلمي الذي بات يحدّد للانسان بعداً وجودياً واحداً ، وراء الحرب التي خاضها الرومنطقيون ضد فلسفة الانوار . وقد وجد هؤلاء في الحنين الى الماضي ملاذاً من الحاضر ، واستعادوا القيمة الضائعة للاساطير التي باتت برأيهم اصلاً للفن والدين والتاريخ والادب والفلسفة والحضارة . .

ونجد ايضاً استمرارية للاسطورية فينماذج الشخصيات التي اوكل اليها الفلاسفة وعلماء السياسة والحضارة مهمة ايجاد الحلول ورسم صورة المستقبل . ان حديث « ماكيافلي » عن خروج قضايا الانسان على حدود العقل وارتباطها بالحظ وحده كان وراء البعد الاسطوري لانموذجه في اسطورة « الامير » . وتظهر فكرة الدولة عند « هيغل » ذلكالميل نحو اضفاء هالة اسطورية او مخرجاً اسطورياً ـ بطولياً لمأزق العقل الذي « لم يحقق ذاته بالفعل الاّ بالنسبة للدولة . . . » ، كما يقول « هيغل » (٣٩) .

وتختصر اسطورة « الانسان الاعلى » ، الذي اعلن زرادشت نيتشه حتمية ظهوره مجمل الرؤية التبشيرية للفيلسوف الالماني « نيتشه » وتأكيداً على المخرج الاسطور لمأزق الحضارة الغربية المندفعة بقوة نحو العدمية . (٤٠) . وفي سياق آخر ، نادى « توماس كارلايل » بأسطورة « البطل » الذي انتقل معه من « بطل ديني » الى « بطل دنيوي » (٤١) ، وظهرت اسطورة « الرجل الابيض » عند « غوبينو » ودلالتها في الميزة الخارقة للعرق الابيض ، ليس فقط من حيث انه الوحيد ، من بين جميع الاجناس والالوان والشعوب ، القادر على بناء الحضارة ، بل ايضاً من حيث انه الوحيد الذي يحق له ان يحكم العالم ويفرض مشيئته على باقي الشعوب (٤٢) .

ويذهب البعض ان « لدى الانسان الحديث اساطير قاصرة ، او ربما « زائفة » ، مثل اسطورة « التقدم » او« المساواة » ، او الثقافة العالمية ، او الحياة الصحية والرفاهية الحديثة التي تدعو اليهاالاعلانات . . . حين تتمزق ـ بفعل « الحداثة » ـ طرائق الحياة

(الشعائر وما يرافقها من اساطير) القديمة التي طال الشعور بها والتي تتماسك من ذاتها ، فان معظم الناس (او كلهم) ينهارون ، اذ ان عليهم ان يملأوا فراغاتهم بنثارات من اساطير (صور لما يمكن ان يكون او يجب ان يكون) فجّة ، مرتجلة » . (٤٣)

ويظهر العلم الحديث في صورة « اسطورية » تفرض نفسها على الانسان من خلال « التقنية » ، بحيث يغدو الانسان خاضعاً لقدرات العلم الخارقة وتقدم التقنية نفسها في صورة « اله » جديد ينبغي على البشر عبادته والخضوع لجبروته . والعلم يخلق انساناً اسطورياً خارقاً متحرراً من الارادة الالهية ، ويجرد العالم المتعالي من معناه ، ويثبت الانسان في عالم ارضي يملك العلم وحده اسرار بدايته ونهايته (٤٤) . فالعلم الحديث يدعي انه انتزع من الارادة الالهية قدرتها ومن الاخلاق فعاليتها ومن الحياة الانسانية روحانيتها ، وشيّد اسطورة الانسان « العلمي » ، اصل وسيّد جميع العناصر ، سيّد ومالك الطبيعة ، على حدّ تعبير « ديكارت » . والعلم هكذا ، يقوض كل امكانية للانسان من الخروج على منطقه او حتى للتمرد على سلطة « الالهة » الجديدة : التقنية . فالعلم الحديث ، كما يقول « نيتشه » ، « هو الذي اقام الانسان في عالم ارضي لا يستطيع مغادرته ، بالاحرى ، وضع العلم الانسان في هذا العالم بشكل نهائي ، لانه تجهّز بوسائل تجرّد الانسان من كل اهتمام شخصي وتسمح له بالنظر الى نفسه من فوق الكواكب » . (٤٥)

وهكذا ، يغدو عالم الفكر مليئاً بالاساطير ، يعيد الحياة الى بعضها ويخلق غيرها بأشكال واسماء جديدة ، وكل ذلك انما يدل على معاندة الاسطورة في ملازمتها لكل علاقة للفكر بالوجود على امتداد الزمن . فاذا كانت بدايات الفلسفة قد قدّمت نفسها في صورة تجاوز تاريخي ـ فكري للاسطورية ، فان هذه الاخيرة لازالت منيعة ، لان القضاء على الاسطورة ، امر يفوق قدرة الفلسفة ، كما يقول « ارنست كاسيرر » : « فالاسطورة بمعنى ما معصومة ومنيعة امام البراهين العقلية ، ولا يمكن دحضها بوساطة القياسات المنطقية . . . » (٤٦)

لقد شكل بزوغ النمط الفلسفي في التفكير إنعكاساً لتطورات تاريخية وضعت علاقة الفكر بالوجود في سياق جديد . فاليقظة التي نقلت الانسان من الاسطورة الى التأمل الفكري ـ العقلاني كانت في اساسها تعبيراً عن لحظة تحوّل جذري في مسيرة الفكر

البشري وذلك قبل حوالي عشرة قرون على بعثة المسيح ، والتي تحدّدت معالمها اكثر في الخمسمائة سنة التي سبقت الهداية الآلهية للفكر الانساني من خلال رسالة المسيحية وتضحية رسولها في سبيل الخلاص الانساني .

وكان « كارل يسبرز » قد قدّم مساهمة كبيرة في فهم بزوغ الفكر التأملي ، وذلك من خلال فكرته عن « العصر المحوري » الذي يشير الى نقطة تحوّل في التاريخ البشري . وتقع هذه النقطة « في حوالي عام ٥٠٠ ق. م. على الرغم من انها ليست في الواقع نقطة بقدر ما هي فترة تمتد قبل هذا التاريخ وبعده بقرنين او ثلاثة ، في تلك الحقبة ظهر بعث عجيب واسع الانتشار للروح البشري : فهي عصر الانبياء العبرانيين العظام : من عاموس ، وهوشع ، واشعيا ، وأرميا حتى عصر انبياء المنفى ، وهي ايضاً ، عصر الازدهار الهائل للحضارة اليونانية حيث شقّت اول جهود في العالم للتفلسف طريقها من طاليس ، وهيراقليطس ،وبارمنيدس، حتى سقراط ، وافلاطون ، وارسطو ، وراح كتّاب الدراما والشعراء اليونان يتأملون المصير البشري ويدّونون ملاحظاتهم عن المجتمع وقوانينه ، وتطورات النظم السياسية ، وخطت العلوم الطبيعية والتاريخية اولى خطواتها . والى جانب ذلك ظهر مذهب الشكاك والتساؤلات الجذرية للسفسطائيين . . . » كما يمكن تعقّب جذور هذه الانتفاضة الروحية الملحوظة في تلك العصور في حضارات كثيرة ، فقد كانت هذه الفترة ايضاً هي عصر كونفوشيوس ولاوتسي في الصين ، وعصر زرادشت ، في ايران ، وعصر الاوبانيشاد ثم البوذية فيما بعد في الهند . [٤٧] ويمكن ان نرصد في هذه المرحلة ايضاً النهايات التاريخية والفكرية لحضارات الشرق الادنى العظيمة التي اعطت اليونان ثمار قرون طويلة من المعرفة الفلسفية والعلمية والدينية ، وخاصة حضارات المصريين والبابليين وبلاد ما بين النهرين والتي اثّرت ، كما سنشير الى ذلك في صفحات لاحقة ، الى درجة كبيرة في تطور الحضارة اليونانية وفي ولادة الفلسفة والتفكير العلمي .

وقد شكل هذا العصر المحوري لحظة التقاء بين مزيج من المعارف والمناطق والشعوب والمعتقدات ، اي بين انماط من العلاقات بين المعرفة والوجود . ففي اليونان كانت الفلسفة قد اسسّت علاقة الفكر الانساني بالعالم الخارجي كما تجليّ ذلك في اعمال فلاسفة الطبيعة ابتداء من « طاليس » . وفي الشرق الادنى كانت الفلسفة الدينية ـ

العبرانية قد ارست قواعد اخلاقية للمجتمع البشري وتعاليم السماء . وفي الشرق الهندي كانت قد نمت فلسفة عظيمة حول الذات البشرية ودلالاتها في بناء وجود انساني متفوق على الالم ، والى جانبها كانت فلسفة « زرادشت » وعقيدته الدينية قد وضعتا الانسان في عالمين منقسمين ومتصارعين : عالم الخير وعالم الشر[٤٨] .وهكذا تختصر هذه المرحلة خروجاً من النفق الاسطوري : فهي المرحلة التي بدأ فيها الانسان يتعقّل وجوده بطريقة منتقلاً من عقلانية علاقته بالطبيعة وبوجوده الانساني الى نظرة دينية الى ذاته والعالم المحيط به . « فهذه الحقبة هي نهاية عصر الاسطورة ، ومنها نجد ان تلك الاستبصارات الكثيرة ، التي كانت بعضها متعارضاً مع بعض ، والتي كان يعبّر عنها حتى الآن بطرق ملتوية في مجرى الاسطورة غير المتمايز وغير النقدي ، قد وصلت الى مستوى الوعي العلني الصريح » ، كما يقول : جون ماكوري » . [٤٩]

وقد إختصر « كارل يسبرز » هذه المرحلة واصفاً اياها ، في مقدمة كتابه « اصل التاريخ وغايته » ، بانها مقدمات الولادة التاريخية لوعي الانسان الحقيقي بوجوده والتي تشكّل الجذور التاريخية للفلسفة الوجودية برمتها . وبهذا المعنى يقول ان « الجديد في هذا العصر هو ان الانسان اصبح على وعي بالوجود ككل ، وعلى وعي بذاته وحدوده . ولقد مرّ بتجربة الرعب من العالم ، وتجربة الاحساس بعجزه . وطرح تساؤلات جذرية ، وعندما اصبح امام الفراغ وجهاً لوجه كافح من اجل التحرر والخلاص ، ولما ادرك حدوده عن وعي ، وضع لنفسه الغايات العليا ، ولقد خبر صفات المطلق في اعماق ذاته ، وفي صفاء العلو ونوره » . [٥٠] فإذا كانت العقائد الهندية ـ البوذية والفارسية الزرادشتية ـ المجوسية قد دفعت الانسان ، في جانب منها ، الى البحث عن موقعه بين الخير والشر خارج الاساطير الموروثة ، وفي اعماق وجوده بالذات ، في ارادته واخلاقياته بالتحديد ، فان عقيدة الانبياء العبرانيين شكلت تجاوزاً للعقلية الاسطورية اللازمنية والوثنية التي وضعت الانسان في مواجهة احداث تكرّر نفسها في زمن لانهائي . وهذا يعني انها لم تكن مجرد دعوة للخروج على العقلية الاسطورية بقدر ما كانت تحولاً نحو المستقبل ، على حد تعبير « مارتن بوبر » في كتابه « الايمان النبوي » . وبعبارة اخرى ، « لقد دعا الانبياء الناس الى مواجهة الوجود البشري بما يتسم به من طابع زماني وتاريخي جذري ، والى الخروج من الرحم اللازماني للفكر الاسطوري » [٥١] .

اما الفلسفة اليونانية ، وخاصة في بدايتها الممتدة من « طاليس » الى « سقراط » ، فانها تختلف بصورة ملحوظة عن فلسفات الحياة الكامنة في عقيدة الانبياء العبرانيين وفي معتقدات الهنود والايرانيين في تلك الفترة نفسها ، رغم انها تتفق معهم في حقيقة كونها بداية تجاوز للنظرة الاسطورية. وان كان هذا التجاوز قد تمحور بصورة اولية في رؤية هذه الفلسفة لاصل العالم .

٣ ـ التصورات الاسطورية لأصل العالم

ان انشغال الفلاسفة اليونانيين الاوائل بمسائل اصل الكون والانسان وبداية الخلق لم يكن منفصلاً بصورة مطلقة عن مضامين الفكر الاسطوري الخاصة بهذه المسائل . وبالتالي ، فان الفلسفة اليونانية بدأت تتعقّل الاصول انطلاقاً من الارث الاسطوري وليس من العدم ، وخاصة ما تضمنّته الاساطير الشرقية والاغريقية من تمثّلات حول اصل العالم ، الامر الذي يجعل من الصعب على كل باحث يريد معرفة اسباب واشكال الولادة التاريخية للفلسفة في اليونان دون الرجوع الى مضامين الفكر الاسطوري الذي سبق هذه الفلسفة وحافظ من خلالها على الكثير من موضوعاته .

فقد سبق للاساطير ، وقبل ولادة الفلسفة بمئات السنين ، ان عالجت الاصول وجسّدت بدايات العلاقة بين الفكر والوجود . وكانت مسألةبدء العالم والحياة والانسان « من اولى المسائل التي الحت على العقل البشري ، والتي تصدى لمعالجتها منذ فجر طفولته . فلانكاد نجد شعباً من الشعوب الاّ ولديه اسطورة او مجموعة اساطير في الخلق والتكوين واصول الاشياء ، نزولاً الى العصر الحديث ، حيث احتلت هذه المسألة الجانب الاكبر من ميتافيزيقيا جميع الفلسفات ، وشغلت حيزا هاماً في العلوم الحديثة ، فحّلت النظريات العلمية محل الاسطورة ، ومحل التأمل الفلسفي المجرد »[٥٢] .

ولم يكن الانسان بمنأى عن هذه المعالجة الاسطورية . فقد وحدّت الاساطير فعل الآلهة وفعل البشر في سياق متكامل ومتجدد ، بحيث تكشف لنا الطقوس الاسطورية الخاصة بعمليات التكوين الاولى الموقع الذي احتله الانسان داخل المنظومة الاسطورية لعلاقة الفكرالانسانيبالوجود . فالطقوس الاسطورية كانت تعني تجديداً في الزمن لعملية التكوين والخلق ، ومشاركة للانسان في تكرارية هذه العملية التي تمت لاول مرة على يد الآلهة . فالطقوس الاسطورية ـالدينية لاحتفالات رأس السنة كانت تعكس رغبة الانسان في تحديد موقعه في العالم وفهم دوره في الحياة . ونجد في اساطير التكوين الشرقية وطقوسها اشارات متعددة لهذا الموقع الانساني . « وخلال بضعة ايام ، يقول « فراس السواح » ، كان الناس يتفرغون لمجموعة من الطقوس تتركز حول اعادة تمثيل فعل

الخلق الاول ، والتكرار الدرامي للصراع البدئي الذي انتج الاكوان ، والتوحّد مع الزمن المقدس الذي اعطى العالم دفعته الاولى ، واستحضاره مرة اخرى والذوبان فيه ، في حالة من الانقطاع الكلي عن الزمن الدنيوي المعتاد . فكانت تجري تلاوة اسطورة التكوين على الملأ ، ثم يجري تمثيلها دراميأ بواسطة مجموعة من الممثلين يتخذون ادوار الآلهة المتصارعة . اما بقية العباد فكانت تمارس الصلوات والابتهالات ، فتعطي من ايمانها دفعاً للآلهة وسنداً . وهكذا نجد ان دور الانسان في هذه الحياة ليس دوراً سلبياً ، بل ايجابي فعال يساهم في استمرار الوجود وسير الاكوان ، ومساندة الآلهة في تكرار فعل الخلق الاول وانتاج زمن جديد وعالم جديد . كما ان الانسان عن طريق المشاركة الرمزية في افناء العالم وإعادة تجديده ، يتوحّد رمزياً في فعل الخلق الكلي الهائل ويتجدد هو نفسه ايضاً ، ويشعر انه قد تطهّر ودفن خطاياه مع العالم الذي انقضى دون رجعة ، فكانت ايام رأس السنة مناسبة للتطهر والتكفير والتوبة . . » (٥٣)

وتجد الاساطير الاغريقية ، وكذلك الفلسفة اليونانية الاولى ، الكثير من مضامينه وموضوعاتها في التراث الاسطوري للشرق القديم ، وخاصة في التمثلات الاسطوري السومرية والبابلية والكنعانية لعمليات الخلق الاولى . فاذا كانت الفلسفة اليونانية قد بدأت من نفس المضامين الاسطورية ، فانها اضفت عليها « عقلانية » نوعية وجاهدت للتخفيف من دور الآلهة في عمليات التكوين الاساسية للعالم والانسان ، فانها ، رغم ذلك ، تدين بولادتها وتطورها لهذه الاساطير التي شكلت نقطة انطلاق الفلسفة ، كما سنرى في صفحات لاحقة .

وتجمع الاساطير الشرقية حول مسلّمة اساسية تتعلق بفكرة الانسان عن التكوين ونظرته الى خلق العالم واصله وحركته . وتركز هذه المسلّمة على الدور الاستثنائي والمميّز للآلهة في عملية التكوين هذه التي تفسّر حقيقة ان الانسان اعجز من ان يكون هو نفسه مصدر التكوين ، وحقيقة ان العالم كمادة لا يصدر من ذاته ، وانما الآلهة وحدها التي تخلقه وتعطيه الحركة والامتداد والانتظام والديمومة . وبدون الآلهة يستحيل وجود العالم والانسان . وقد اعطت التصورات اللاحقة ، الدينية والعلمية ، مصداقية لهذه المسلّمة الاسطورية ، سواء ما يتعلق منها بالماء، كأصل مادي للعالم ، وبدور الآلهة في تأسيس الحركة في سكون العالم وبالتالي في خلق الانسان والحياة وبدء الزمن البشري .

ففي القرآن الكريم ، على سبيل المثال والتأكيد ، نجد الآلهة المتعددة وقد اصبحت إلهاً واحداً هو الله ، سبحانه وتعالى ، الذي خلق كل شيء واعطى لكل شيء بدايته ونهايته . ويشير القرآنالى هذه النظرة الاسطورية ، مؤكداً ومتجاوزاً لما ورد فيها ، حيث ينتهي دور الآلهة ويظهر الوحيالله وحده « الذي له ملك السموات والارض ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدّره تقديراً ، واتخذوا من دونه الهة لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ولا يملكون لانفسهم ضرّاً ولا نفعاً ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً ، وقال الذين كفروا ان هذا الاّ إفكٌافتراه واعانه عليه قوم آخرون ، فقد جاءوا ظلماً وزوراً، وقالوا اساطير الاوّلين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة واصيلا »(٥٤) . وأما الماء كأصل للعالم والحياة ، فقد اعطاه القرآن مصداقية كما حدّد ارادة الله ، سبحانه وتعالى ، في دفع الحياة بالماء وخلق العالم وحركته وبدء الحياة البشرية ونهايتها : « أولم يرَ الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي ، افلايؤمنون،، وجعلنا في الارض رواسي ان تميد بهم وجعلنا فيها فجاجاً سبلاً لعلّهم يهتدون ، وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً وهم عن آياتها معرضون ، وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كلّ في فلك يسبحون ، وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ،أفإين متّ فهم الخالدون ، كل نفس ذائقة الموت ونبلوكمبالشر والخير فتنة والينا ترجعون » . (٥٥) . او في قوله تعالى : « وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكّم احسن عملاً ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت ليقولّن الذين كفروا ان هذا الاّ سحر مبين » . (٥٦)

وفي حين تتحدث الاساطير الشرقية ، وكذلك الاساطير الاغريقية ، عن حقيقة ان الانسان مخلوق من قبل الآلهة التي صنعته،من ماء وتراب ، يؤكد القرآن هذه الحقيقة في اكثر من آية : « خلق الانسان من صلصال كالفخّار ، وخلقالجان من مارج من نار »(٥٧) . « ولقد خلقناكم ثم صورّناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الاّ ابليس لم يكن من الساجدين ، قال ما منعك الاّ تسجد إذ امرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين » . (٥٨) .

وهكذا تكشف التصورات الاسطورية الخاصة بأمور الخلق والتكوين عن حقائق كامنة في الوجود منذ بداية الخلق ، وان اختلفت هذه الحقائق في لغتها وصورها ، الاّ ان

دلالالتها اظهرت الشكل الذي اعتمده الانسان اثناء تعمقه في البحث عن اسباب الكون والوجود ، كما اظهرت جوانب هامة من حقائق الوجود كما تعقّلها الانسان في بدايات تفكيره بالوجود وخالقه .

وكانت بلاد الشرق ، قبل الرسالات السماوية الكبرى ، قد قدّمت تصورات غنية حول مسألةالخلق والتكوين ، وساهمت اساطيرها في اظهار جوانب حضارية هامة في تاريخ شعوب هذه المنطقة وفي مجمل البناء الفكري لعلاقة الانسان بذاته والعالم ، إضافة الى تأثيرها الملحوظ في الحضارات الاخرى وخاصة الحضارة الاغريقية .

وتشكل الحضارة السومرية مرجعاً لبقية اشكال الفكر والحضارة والتاريخ منذ الطوفان . وقد ازدهرت هذه الحضارة منذ بداية الالف الرابع قبل الميلاد في الجزء الاسفل من حوض دجلة والفرات وحول الشواطىء العليا للخليج العربي ، واليها ترجع الاسس الاولى للمبادىء الدينية والروحية والدنيوية ، وكذلك اولى التشريعات والقوانين والتنظيمات المدنية السياسية . وبإختصار : فالتاريخ يبدأ من سومر . (٥٩)

وقد عبّرت هذه الحضارة عن علاقة الفكر بالوجود من خلال مجموعة كبيرة الاساطير والملاحم والقصائد والطقوس والحكايات والخرافات . لكن ما يعنينا هنا الاسطورة بما هي كشف وتجسيد وتعبير عن تعقّل الانسان في المسائل الاساسية ، دارت حول اصل الانسان والعالم وعلاقة هذا الانسان بالآلهة وبنظرته الى ذاته . . دو ان يعني ذلك ان الحضارة السومرية قد اكتفت بالانشغال بهذه المسائل . اذ عن اسطورة الاصل الاساسية كانت قد تفرّعت مجموعة من الاساطير التي تحكي بدايات الاشياء التي لعبت دوراً اساسياً في حياة الانسان ، كالزراعة وادواتها والكتابة والسدود والقنوات وما الى ذلك . « ان معظم ما يستعمله الانسان ويفيد منه لحياته وحضارته ، ان هو الّا نتاج نموذج بدئي مقدس صنعته الآلهة بيدها او اوحت به . بل ان معظم ما يقوم به الانسان ويمارسه في حياته ، ما هو الّا تقليد اولي قام به الآلهة ، سواء في المأكل او الملبس او الجنس ، او العمل . . . » (٦٠) وينطبق هذا الكلام ايضاً على بقية الحضارات الشرقية ، وكذلك اليونانية ، التي قدمت من خلال اساطيرها تصوراتها لكافة النشاطات التي قام بها الانسان في حياته ومجتمعه .

اما التصورات الاسطورية السومرية حول اصل العالم والانسان وعمليات الخلق

والتكوين فإنها ، كما يقول « فراس السواح » ، لم تكن « افكاراً بدائية ، بل افكار ناضجة بالدرجة التي تتيحها معارف تلك الفترة من بداية حضارة الانسان . فلقد اثبت السومريون مقدرة فائقة على الملاحظة الذكية والربط ، واستخلاص النتائج المنطقية من المقدمات المنطقية والحقائق والوقائع المشاهدة . وان دراسة النصوص الاسطورية المتفرقة تعطينا التسلسل الاسطوري التالي لعملية خلق العالم والاكوان . . .

١ ـ في البدء كانت الآلهة « نمو » ولا احد معها . وهي المياه الاولى التي انبثق عنها كل شيء .

٢ ـ انجبت الآلهة نمو ولداً وبنتاً . الاول « آن » إله السماء المذكر ، والثانية « كي » الهة الارض المؤنثة وكانا ملتصقين مع بعضهما ، وغير منفصلين عن امهما نمو .

٣ ـ ثم ان « آن » تزوج « كي » فانجبا بكرهما «انليل » اله الهواء الذي كان بينهما في مساحة ضيقة لا تسمح له بالحركة .

٤ ـ إنليل الاله الشاب النشيط ، لم يطق ذلك السجن ، فقام بقوته الخارقة بابعاد ابيه آن عن امه كي . رفع الاول فصار في السماء ، وبسط الثانية فصارت ارضاً ، ومضى يرتع بينهما .

٥ ـ ولكن انليل كان يعيش في ظلام دامس . فانجب انليل ابنه نانا اله القمر ، فيبدد الظلام في السماء وينير الارض .

٦ ـ « نانا » اله القمر انجب بعد ذلك « اوتو » اله الشمس الذي بزّه في الضياء .

٧ ـ بعد ان ابعدت السماء عن الارض ، وصدر ضوء القمر الخافت ، وضوء الشمس الدافيء ، قام انليل مع بقية الآلهة بخلق مظاهرة الحياة الاخرى .

والآن اذا جرّدنا هذه السلسلة الاسطورية عن رموزها ومفرداتها الميثولوجية ، وترجمناها الى لغتنا العلمية الحديثة ، لظهر لنا منطقها المتماسك ، والملاحظات العلمية التي قادت اليها :

١ ـ في البدء لم يكن موجوداً سوى المياه التي صدر عنها كل شيء وكل حياة .

٢ ـ في وسط هذه الحياة الاولى ظهرت جزيرة يابسة على هيئة جبل قبته هي السماء ، وقاعدته هي الارض ومن لقاء القبة بالقاعدة ظهر الهواء ، العنصر المادي الثالث بعد المياه والتراب .

٣ ـ من الصفات الاساسية لهذا العنصر الجديد ، التمدّد . وبتمدّد هذه المادة الغازية تباعدت السماء عن الارض .

٤ ـ لم يكن القمر السابح في الهواء الآ نتاجاً للهواء وابناً له ، وربما كان من نفس العنصر ايضاً . اما الشمس فهي الابن الذي فاق اباه القمر قوة ، وخلفه على عرش السماء فيما بعد .

٥ ـ بعد ان ابتعدت السماء عن الارض ، وغمرت اشعة الشمس الدافئة وجه البسيطة ، تهيأت الشروط اللازمة للحياة ، فظهرت النباتات والحيوان ثم خلق الانسان » . (٦١)

وبذلك تعكس اسطورة الاصل السومرية البداية الحسيّة وغير التجريدية للفكر في علاقته بالوجود . فالآلهة ، خالقة العالم واصله ، لم تكن قوى خارقة منفصلة عن مخلوقاتها بقدر ما كانت هذه الاخيرة تجسيداً لحركة الآلهة وتفاعلها فيما بينها في سياق « تناسلي » تأسس على خصوبة اوليّة انبثق عنها كل شيء . ووفق التدرج التناسلي لهذه الآلهة بدأ يتعرف الانسان على اصول خلق العالم من خلال فصل السماء عن الارض ، وبفضل الفعالية الجنسية للاله انليل كان تنظيم حركة الكون من خلال انجاب القمر والشمس وانبثاق شروط الحياة منهما . ثم يتابع الاله انكي سلسلة الخلق الذي بدأها انليل فيقوم بتنظيم العالم ومصائره ، وبعد ذلك يخلق الانسان من الطين ليكون عبداً للآلهة وخادماً لها . (٦٢)

واذا كانت اسطورة التكوين السومرية قد ترجمت تاريخ الآلهة وحركة الحياة والحضارة ، فانها مارست تأثيراً ملحوظاً على معظم اساطير التكوين اللاحقة . وما الاسطورة البابلية الآ نموذجاً متطوراً للرؤية السومرية التي شكلّت اساسها واصولها . ورغم ذلك ، فان الاسطورة البابلية تختلف عن سابقتها ، السومرية ، بغلبة طابع العنف الذي غطىّ الصراع الدموي بين الآلهة ـ الآباء والآلهة ـ الابناء وبين الآلهة ـ الام والاله ـ الابن ، حيث يأتي الخلق والتكوين وسط قتال متواصل يكشف تاريخ بابل كلها وليس فقط مجرد رؤيتها لاصل العالم والانسان . وتتوضّح افكار البابليين في الخلق والتكوين ، بشكلها الاكمل ، في ملحمة التكوين البابلية المعروفة باسم « **الاينوما ايليش** » ، وتعتبر هذه الملحمة ، الى جانب ملحمة جلجامش ، من اقدم وأجمل الملاحم في العالم

القديم . فتاريخ كتابتها يعود الى مطلع الالف الثاني قبل الميلاد . اي قبل الف وخمسمئة سنة تقريباً من كتابة الياذة هوميروس ، وتدوين اسفار التوراة العبرانية . (٦٣)
وبينما تتعامل ملحمة جلجامش « مع اشياء من عالمنا الدنيوي مثل الانسان والطبيعة ، الحب والمغامرة ، الصداقة والحرب ـ وقد امكن مزجها جميعاً ببراعة متناهية لتكون خلفية لموضوع الملحمة الرئيسي الا وهو حقيقة الموت المطلقة » ، كما يقول « سبايزر » (٦٤) ، فإن ملحمة « الاينوما ايليش » تختصر الولادة التاريخية لبابل نفسها ، كدولة ومجتمع وحضارة . ويمكن القول ان هذه الملحمة الاسطورية تشكل اهم وثيقة للفكر الشرقي القديم : فالفلسفة تجد فيها اواليات التكوين وانتقال الكون المائي من اللازمان والسكون الى الزمان والحركة والتغير ؛ وفي حركة الكون تكشف الآلهة عن نزوعها نحو الانتظام وتراتب المخلوقات . والتاريخ يكتشف فيها احداث الصراع الدامي لمجتمع انتقالي من نظام المجتمع الامومي الساكن الى نظام المجتمع الابوي المتغير والفعال ، حيث بدأ الانسان مسيرة السيطرة على الطبيعة وتنظيم امور الحياة ، ويترافق كل ذلك مع سياق تشكل بابل كدولة مركزية في المنطقة بلغت ذروة ازدهارها في عهد حمورابي ، حيث يتماهى التمركز والنفوذ المطلق للاله مردوخ على بقية الآلهة مع تمركز السلطة السياسية ووحدتها وبناء بابل نفسها كمدينة ـ عاصمةلهذه السلطة . والدين والحضارة يستمدان منها اهم التصورات التي ارتكزت عليها الديانة البابليةوالابداع البابلي في العلوم والحضارة ، وخاصة ارهاصات التوحيد الالهي التي جسدتها انتصارات مردوخ على باقي الآلهة . « وقد خصص الجزء الاكبر من الملحمة لسيرة مردوخ ووصف مولده ونشأته وصعوده الى السلطان وصراعه مع القوى الشريرة ، واعمال الخلق التي استحق بها سلطانا ابدياً على الآلهة والبشر والاكوان . وتقرّبنا اسماؤه الخمسون كثيراً من المفاهيم التوحيدية اللاحقة . . وكأن الآلهة السابقة اجتمعت في واحد ، وكأنها تجليات له ، وصور من صوره » . . (٦٥)

اما مسألة الخلق والتكوين فقد ظهرت من خلال حركة الآلهة وصراعها الدموي ، بهذه المسألة تبدأ من عنوان الاسطورة الى تفاصيل النصوص والاحداث . فالتسمية المعروفة لهذه الملحمة ، اي « الاينوما إيليش » ، تعني باللغة العربية « عندما في الاعالي » حيث لم يكن في الاعالي سماء ، ولم يكن في الاسفل ارض . « لم يكن في

الوجود سوى المياه الاولى ممثلة بثلاثـة آلهة : « ابسو » و « تعامة » و « ممو » . فأبسو هو الماء العذب ، وتعامة زوجته كانت الماء المالح ، اما ممو ، فيعتقد البعض بانه الامواج المتلاطمة الناشئة عن المياه الاولى ، ولكني اؤيد الرأي القائل بانه الضباب المنتشر فوق تلك المياهوالناشىء عنها .

هذه الكتلة المائية الاولى كانت تملأ الكون وهي العماء الاول الذي انبثقت منه فيما بعد بقية الآلهة والموجودات ، وكانت الهتها الثلاثة تعيش في حالة سرمدية من السكون والصمت المطلق ، ممتزجة ببعضها البعض في حالة هيولية ، لا تمايز فيها ولا تشكل .
ثم اخذت هذه الآلهة بالتناسل فولد لأبسو وتعامة الهان جديدان هما « لخمو » و « لخامو » وهذان بدورهما انجبا « انشار » و « كيشار » اللذين فاقا ابويهما قوة ومنعة . وبعد سنوات مديدة ولد لانشار وكيشار ابن اسمياه « آنو » وهو الذي صار فيما بعد الهاً للسماء . وآنو بدوره انجب « انكي » او « ايا » ، وهو اله الحكمة والفطنة ، والذي غدا فيما بعد اله المياهالعذبةالباطنية . ولقد بلغ ايا حدّاً من القوة والهيبة ، جعله يسود حتى على آبائه .

وهكذا امتلأت اعماق الآلهة تعامة بالالهة الجديدة ، المليئة بالشباب والحيوية ، والتي كانت في فعالية دائمة وحركة دائبة ، مما غيّر الحالة السابقةوأحدثوضعاً جديداً ، لم تألفه آلهة السكون البدئية ، التي عكّرت صفوها الحركة ، واقلقت سكونها الازلي حاولت الآلهةالبدئية السيطرة على الموقف واستيعاب نشاط الآلهة الجديدة ولكن عبثـ الامر الذي دفعها الى اللجوء للعنف . فقام ابسو بوضع خطة لابادة النسـل الجديـ والعودة للنوم مرة اخرى ، وباشر بتنفيذ خطته ، رغم معارضة تعامة التي ما زالت تكر بعض عواطف الامومة . »(٦٦)

وهكذا تروي الاسطورة بدايات الخلق وسط عنف الآلهة وصراعها وتمـزقها . امـا تكوين العالم وخلق الانسـان فهما المؤشـر لانتصار آلهـة شابـة نشطة وهـزيمة الآبـاء والاجداد . وقد بدأت مسيرة الانتصار ومن ثم الخلق والتكوين بعد احداث دموية اعقبتها ولادة الاله مردوخ الذي سرعان ما اصبح اعظم آلهة بابل على الاطلاق ، وذلك بانتصاره على الالهة القديمة ورفع نفسه سيداً للمجتمع المقدس . وكانت الآلهة قد منحت مردوخ هذا قوة تقرير المصائر وقوة الكلمة الخالقة . وعندما تأكدت الآلهة من ان مردوخ اذا ارا شيئاً قال له كن فيكون ، وافقوا على شروطه للمعركة الفاصلة مع تعامة ، فأقاموا له عر

يليق بالوهيته ، وأعلوه سيداً عليهم جميعاً . . .

وقبل ان يمضي مردوخ لحرب دعامة ، اي للحرب التي سبقت ومهدّت الطريق لمردوخ لكي يقوم بعملية الخلق والتكوين ، « صنع لنفسه قوساً وجعبة وسهاماً وهراوة ، كما صنع شبكة هائلة ، امر الرياح الاربعة ان تمسكها من اطرافها ، ملأ جسمه باللهب الخارق ، وأرسل البرق امامه ، يشق له الطريق . دفع امامه الاعاصير العاتية وأطلق طوفان المياه . وانقض طائراً بعربته الالهية وهي العاصفة الرهيبة التي لا تصد ، منطلقاً نحو تعامة ، والآلهة تتدافع من حوله تشهد مشهداً عجيباً .

عندما التقى الجمعان ، طلب مردوخ قتالاً منفرداً مع تعامة ، فوافقت عليه ، ودخل الاثنان حالاً في صراع مميت ، وبعد فاصل قصير نشر مردوخ شبكته ورماها فوق تعامة محمولة على الرياح ، وعندما فتحت فمها لالتهامه دفع في بطنها الرياح الشيطانية الصاخبة فانتفخت وامتنع عليها الحراك . وهنا اطلق الرب من سهامه واحداً تغلغل في حشاها وشطر قلبها . وعندما تهاوت على الارض اجهز على حياتها ، ثم التفت الى زوجها وقائد جيشها كنغو فرماه في الاصفاد ، وسلبه الواح الاقدار وعلقّها على صدره . وهنا تمزق جيش تعامة شر تمزيق ، وفرّ معظمه يطلب نجاة لنفسه ، ولكن مردوخ طاردهم ، فقتل من قتل ، وأسر من اسر . بعد هذا الانتصار المؤزر على قوة السكون والسلب والفوضى ، التفت مردوخ الى بناء الكون وتنظيمه واخراجه من حالة الهيولية الاولى ، الى حالة النظام والترتيب ، حالة الحركة والفعالية و . . . الحضارة ، عاد مردوخ الى جثة تعامة يتأملها ، ثم امسك بها وشقها شقين ، رفع النصف الاول فصار سماء وسوّى النصف الثاني فصار ارضاً . ثم التفت بعد ذلك الى باقي عمليات الخلق . فخلق النجوم محطات راحة للآلهة . وصنع الشمس والقمر وحدّد لهما مساريهما . ثم خلق الانسان من دماء الاله السجين كنغو ، حيث قتله ، وافرج عن بقية الاسرى بعد ان اعترفوا بان المحرض الاول هو كنغو . كما خلق الحيوان والنبات . ونظّم الآلهة في فريقين ، جعل الفريق الاول في السماء وهم الانوناكي ، والثاني في الارض وما تحتها وهم الالجيجي .

بعد الانتهاء من عملية الخلق ، يجتمع الاله مردوخ بجميع الآلهة ويحتفلون بتتويجه سيداً للكون . بنوا مدينة بابل ، ورفعوا له في وسطها معبداً تناطح ذروته السحاب هو معبد الايزاجيلا . وفي الاحتفال المهيب اعلنوا اسماء مردوخ الخمسين . . . » (٦٧)

وهكذا تقدم الاسطورتان ، السومرية والبابلية ، البدايات والجذور لمسيرة الفكر الانساني في علاقته بالوجود ، وتعكسان مدى الترابط الذي كان قائماً بين الواقع وتمثلاته الاسطورية . وكانت هاتان الاسطورتان وغيرهما من الاساطير السومرية والبابلية ، قد سستا مصدراً ونموذجاً وإلهاماً لباقي الاساطير الشرقية والاغريقية وتركتا بصمات دامغة على موضوعات واشكال الفلسفة اليونانية منذ فجر ولادتها . وهذا لا يعني ان الاسطورة وحدها كانت في اصل التأثير وانما ايضاً مجمل البناء الحضاري الذي كانت الاسطورة احد اهم تعبيراته الفكرية .

فالتأسيس السومري ـ البابلي لفكرة الانسان عن الخلق والتكوين وأصل العالم اظهرته الرؤية الاسطورية لمصر القديمة حيث يخرج الاله « رع » من المياه الاولى قبل ان يبدأ سيرته في خلق العالم وتنظيمه : فقد انبثق العالم بانفصال السماء عن الارض ، وذلك عندما اكتشف الاله « رع » ان اله الارض « جيب » قد تزوج سراً من الهة السماء «نوت»، فأرسل اليهما إله الهواء « شو » الذي فصل بينهما بالقوة . اما الانسان فقد كان ايضاً مخلوقاً من طين (٦٨) . وفي الاسطورة الكنعانية ـ الفينيقية نجد اصل العالم في المياه الاولى ممثلة بالاله « يم » الذي انتصر عليه الاله « بعل » وشيّد بعد انتصاره نظام الكون ، اما باقي عمليات الخلق والتكوين فقد ابرزت نزوع الكنعانيين نحو الابقاء على الخصوبة في الارض والحيوان والانسان وانتظام حركة الطبيعة ، اما هذا النزوع فقدتمثّل بصراع الاله « بعل » مع إله الجفاف والعالم الاسفل « موت » . . . وبالحب الكبير الذي عبّر عنه « بعل » تجاه الهة الخصب « عناة » . . . (٦٩) وفي اسطورة التكوين التوراتي نجد اله العبرانيين « يهوه » وقد فصل المياه الاولى الى شطرين ، رفع الاول الى السماء وبسط الثاني الذي تجمع ماؤه في جانب ، وبرزت منه اليابسة في جانب آخر . كما نجد في سفر التكوين ان « يهوه » ، بعد ان فرغ من خلق العالم ، قام بخلق الانسان من طين وجعله على شاكلته : « وجبل الاله آدم تراباً من الارض ، ونفخ في انفه نسمة الحياة ، فصار آدم ، نفساً حية » . (٧٠)

من جهتها ، تستمد اساطير الخلق والتكوين الاغريقية معظم مضامينها من اساطير الشرق حول هذا الموضوع ، وإن اضفت عليه بعضاً من خصائص الروح اليونانية . ففي الاسطورة الاغريقية نجد المياه الاولى ممثلة بالاله « اوقيانوس » الذي نشأ عنه

الكون [٧١] . وفي نص آخر نجد الآلهة « جيا » ، الام الاولى ، التي كانت اول اله يخرج من العماء البدئي ، وهي آلهة الارض وكانت قد انجبت اله السماء « اورانوس » الذي غطاها من كل الجوانب واتحدت به لتلد بقية الآلهة . [٧٢]

اما اسطورة اوديب فانها تتجاوز مجرد اقصاء الاب والاستئثار بالام الى عملية الخلق نفسه حيث يفصل الابن بين السماء والارض . « فالاله كرونوس ، في الاسطورة الاغريقية ، يقوم بتحريض من امه باخصاء ابيه اورانوس اله السماء ، ورمي اعضائه التناسلية في البحر ، ومن لقاء مياه اورانوس المخصبة بمياه المحيط ، تولد افروديت من زبد البحر ، وتضع قدمها على اليابسة عند شواطىء قبرص » [٧٣] . وقد اعطت الاسطورة الاغريقية للاله « بروميثيوس » مهمة خلق الانسان . « فقد قام هذا الاخير بخلق الانسان من تراب وماء ، وعندما استوى الانسان قائماً ، نفخت الالهة اثينا فيه الروح . ثم راح بروميثيوس بعد ذلك يزود الانسان بالوسائل التي تعينه على البقاء والاستمرار ، فسرق له النار الالهية من السماء ، ضد رغبة كبير الآلهة زيوس ، وأفشى سرها وكيفية توليدها واستخدامها ، فنال بذلك غضب زيوس وعقابه . . . » [٧٤]

وفي هذا السياق ، تندرج الاسطورية في اطار موحّد ومتكامل ، تتماهى فيه تصورات الشرقيين واليونانيين لعمليات الخلق والتكوين ، بحيث تظهر الاساطير انشغالاً متقارباً في بحث الانسان عن موقعه في الكون ، هذا الموقع الذي كان يفرض نفسه على الانسان وتعقله الاسطوري للآلهة وللعالم ولذاته . وقد اشار « مرسيا الياد » في معظم مؤلفاته الى هذه المسألة باعتبارها مؤشراً قاطعاً على تجليات الفكر الانساني وأجوبته الاسطورية والطقوسية ـ الدينية على الاسئلة التي واجهته بها ضرورات معرفة ذاته وأصل العالم الذي يتحرك في وسطه .

فإذا كانت الاساطير قد تشاركت في اجاباتها عن هذه الاسئلة ، كما يشير الى ذلك « بيشون » ، في كتابه « تاريخ الاساطير » [٧٥] ، فان الفلسفة باشرت مهمتها ، ومنذ ولادتها ، في البحث عن اجوبة اخرى على نفس الاسئلة . وهذا يعني ، ان الفلسفة اليونانية لم تستطع ، في بداياتها على الاقل ، تجاوز الاجابة الاسطورية ، وانما اخذت منها في محاولة لتجاوزها والشروع في بناء رؤية اكثر عقلانية للانسان تجاه مسألة الاصول : اصل العالم ، اصل حركة الكون وأصل الانسان . وما حديث « طاليس » ،

وهو اول فيلسوف يوناني ، عن ان اصل العالم هو الماء الآ دلالة على قوة الاثر الفكري للاسطورة على الفلسفة اليونانية الاولى . صحيح ان « طاليس » وضع مسألة الماء في اطار فلسفي وعقلاني مغاير لوضعها في الاسطورة ؛ الآ انه رغم ذلك لم يستطع الخروج من فكرة ان اصل العالم مادة طبيعية وان اصل هـذه المادة نفسهـا ، وجودهـا وخلقها وحركتها ، يعود الى نشاطية الآلهة وحدها ، كإشارة ساطعة على عجز الانسان في ان يكون اصل ذاته .

ولم تكن الاسطورة نفسها مجرد تصورات بعيدة عن الواقع والعقل ، اذ انها كانت تتوالد وتستمر في مجتمعات فرضت نفسها تاريخياً كحضارات عظيمة بنتها جهود بشرية تمتعّت بامكانيات فكرية وعقلانية ، الامر الذي يدفع الى رفض القول الشائع بان وراء هذه الحضارات فكراً اسطورياً بعيداً عن العقل .

ومما لا شك فيه ان بناء المعرفة العقلانية بالعالم والطبيعة كان قد تأسس على جهود الفلاسفة اليونانيين الذين وجد فيهم مؤرخو الفلسفة الغربية الجذور الاولى للفلسفة كنظرة غير اسطورية لعلاقة الفكر بالوجود . فاذا كان اهتمام الفلسفة في مرحلة ولادتها التاريخية قد وجّه انظار الانسان نحو العالم الخارجي المادي اكثر مما دفعه الى التعمق في عالمه الداخلي ووجوده بالذات ، فان ذلك لا يعني ان هذه المرحلة قد اهملت بصورة مطلقة الاسئلة المتعلقة بمعرفة الانسان لذاته وبـطبيعة العـلاقة التي تـربط المعرفـة بالـوجود والحياة . ومن المفيد التذكير هنا بالاهتمام الذي اعـطاه « سقراط » للوجـود الانساني والـذي من خلالـه سعى « سقراط » الى اخـراج الفلسفة من دائـرة الطبيعـة الى عالم الانسان .

لكن القول بان الفلسفة قد خرجت الى الوجود على يد اليونانيين دون سواهم يعني اغفال او تناسي آلاف السنين من التطور الفكري للانسان ، وكذلك اهمال الانجازات الباهرة لحضارات سبقت الحضارة اليونانية وفاقتها في شتى الميادين . اما حينما ننظر الى الفلسفة كأسلوب جديد ومميز لنشاط الفكر فاننا لانستطيع تجاوز حقيقة تأسيسه على يد اليونانيين، شرط ان ننظر الى هذا الاسلوب اليوناني الخاص باعتباره ثمرة تفاعلات ثقافية وحضارية وصلت الى ارقى صورها في الولادة اليونانية للفلسفة . صحيح تمـاماً « ان الانسان كان عليه ان يفكر ، قبل ظهور الاغريق ، كما يعيش ، الآ ان هذا التفكير كان من

النوع العملي المباشر ، وكان ينؤ تحت وطأة السلطان والعقائد اللاعقلية الجامدة . ان الاغريق هم اول من حرّر الفكر وتساءل عن طبيعة الواقع وحقيقة العقل » (٧٦) . ولم يكن تحرير الفكرهذا ، بمعنى خروجه عن السياق الاسطوري للتفكير ، بمعزل عن التطورات التاريخية والاجتماعية التي رافقت ولادة الفلسفة في اليونان ، بل بالعكس تماماً ، فقد **خرجت الفلسفة الى الوجود في غمرة متغيرات بنيوية اصابت المجتمع اليوناني، وكانت الفلسفة نفسها معرفة عقلانية بطبيعة هذه المتغيرات، واثرها في تقرير موقع الانسان في الوجود .**

وكما يقول « اويزرمان » فان النظرة الاسطورية (الميثولوجية) الى العالم - التي سبقت المذاهب الفلسفية الاولى لليونان القديمة مباشرة - هي ايديولوجيا النظام المشاعي البدائي حيث كانت النظرة الانسانية للوجود تتسم بالطابع الجماعي اكثر مما هي رؤية الفرد الخاصة به وبالعالم . « وقد عكس تطور الاساطير وتحولها الى نوع من « الديانة الغنية » ، وظهور الافكار عن اصل الآلهة وانسابها ، ونشأة الكون وعلم الكونيات -التي فسرها بعد ذلك طبيعياً فلاسفة اليونان الاوائل - عكس هذا التطور المراحل الاساسية لتطورالمجتمع السابق الى ظهور الطبقات . . . » .

« ويتفق ظهور الفلسفة القديمة مع فترة تشكّل المجتمع الطبقي ، عندما كانت الاساطير لا تزال الشكل السائد للوعي الاجتماعي . والواقع ان الفلاسفة الاوائل كانوا فلاسفة لمجردانهم دخلواصراع مع النظرةالاسطورية التقليدية الى العالم» .(٧٧)

عندما حاولت الفلسفة ان تبحث عن معنى « الحكمة » ، تعامل الناس مع هذا البحث كأنه ضرب من الجهل ، ذلك ان الاساطير ، برأيهم ، كانت وحدها « الحكمة » المقبولة . لذلك خاضت الفلسفة صراعها الاول ضد الاساطير والتصورات الوثنية وهي في سياق تأسيس مفهوم جديد للحكمة يقوم على تفكير الانسان ذاته في العالم والطبيعة والحياة الانسانية . وعندما حاولت الفلسفة ان تجد في حركة الطبيعة نوعاً من « العلم » يعتبر المادة اصل العالم ، نظر اليها الناس وكأنها ضرب من الجنون او الكفر . وهذا ما حصل مع « انكسمانس » عندما اعتبر الهواء اصلاً لجميع الاشياء بما فيها الآلهة ؛ ومع « هيراقليطس » الذي وجد في الكون وحده سرّ الفناء والخلود لجميع الكائنات ؛ وقد واجه « ديمقريطس » تهمة الكفر عندما تجرأ وقال ان المجّرة ليست اكثر من مجموعة من

النجوم ، وعانى « انكساغوراس » شتى انواع الاضطهاد عندما ادعّى ان الشمس ليست سوى كتلة ضخمة من الصخر . . .

ولا شك ان هؤلاء الناس كانوا يعدّون في البداية مجانين . كانوا يسمون انفسهم فلاسفة ، اي محبين للحكمة . في البدء جاء الفلاسفة ، ثم ظهر اسم « الفيلسوف » ، وبعد ذلك ظهر مصطلح « الفلسفة » . على انه ان كانت تعاليم المفكرين اليونانيين الاوائل لا تزال غير خالية من العناصر الاسطورية ، فان هذه الحقيقة الواقعة لا تبيح لنا ان نثير شكوكاً على اتجاههم الاساسي المناهض للاساطير . . . لقد دلّ تطور الفلسفة على ابتعاد مطرّد عن الاساطير ، وخاصة عن الفكرة الاسطورية عن اصل الحكمة الذي يتجاوز الطبيعة (٧٨) . هذا التطور ، الذي ترافق مع بداية نوع من « العلم » بالطبيعة ، هو الذي شجّع « هيغل » على القول ان بداية الفلسفة كانت تعني ان مكانة الاسطورية « قد احتلها الان الوعي الذاتي لكل شخص يفكر . . . » (٧٩)

هوامش وملاحظات

(١) د . زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٧ .
(٢) كارل يسبرز : مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ٨ ـ ١٠ .
(٣) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٨ .
(٤) جون ماكوري : الوجودية ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٥ .
(٥) المرجع السابق ، صفحة ٤٧ .
(٦) فراس السواح : مغامرة العقل الأولى ، دراسة في الأسطورة ، دار الكلمة ، بيروت ، ١٩٨٠ ، صفحة ١٥ .
(٧) الوجودية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٤٧ ـ ٤٨ .
(٨) فريدريك انجلز : لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٦٤ .
(٩) كارل ماركس : نقد الاقتصاد السياسي ، المنشورات ، الاجتماعية ، باريس ، ١٩٥٧ .
(١٠) للمزيد من التفاصيل من المفيد الرجوع إلى كتب مرسيا الياد التالية :

— Mircea Eliade: Le mythe de l'eternel retour, Ed. Gallimard, Paris 1953.
- Le sacré et le profane, Ed. Gallimard, Paris, 1952.
- Traité d'histoire des religions, Ed. P.B.P, Paris, 1979.

(١١) ذكرها فراس السواح في كتابه مغامرة العقل الأولى . . مرجع مذكور ، صفحة ١٢ .
(١٢) للمزيد من التفاصيل حول تفسيرات فريزر للأسطورة ، من المفيد مراجعة كتابيه :

— Sir James Frazer: Mythes sur l'origine du feu, Ed. P.B.P, Paris, 1969.
- The Golden Bough, Mcmillan, New York, 1971.

(١٣) يحيى عبد الله : ميديا أو هزيمة الحضارة ، مجلة عالم الفكر ، عدد ٣ ، المجلد الثاني عشر ، اكتوبر ١٩٨١ ، الكويت ، صفحة ٧٥ .
(١٤) حول مجمل نظرية فرويد للأسطورة ، راجع كتبه التالية :
- موسى والتوحيد ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ترجمة جورج طرابيشي .
- الطوطم والتابو ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ترجمة جورج طرابيشي .
- تفسير الأحلام ، ترجمة ونشر مكتبة التحليل النفسي ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- نظرية الأحرم ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٢ .
(١٥) مغامرة العقل الأولى . . . مرجع مذكور ، صفحة ١٤ . أما وجهة نظر يونغ ، فاننا نجدها معروضة بالتفصيل في كتبه التالية :

— C. G. yung: - Man and His symbols, New York, 1964.
- Introduction à l'essence de la mythologie, Ed. P.B.P, Paris, 1968.

(١٦) حول هذا الموضوع ، من المفيد مراجعة كتاب ارنست كاسيرر الهام :

— Ernest Cassirer: La philosophie des formes symboliques, 3 volumes, Ed. Minuit, Paris, 1972.

(١٧) اريك فروم : اللغة المنسية ، مدخل إلى فهم الأحلام والأساطير :

— E. From: Le langage oublié, intraduction à la compréhension des rêves et des mythes; Ed. P.B.P, Paris, 1975.

وقد أخذنا ترجمة النص المذكور من كتاب مغامرة العقل الأولى ، صفحة ١٤ .
(١٨) اوستن وارين ورينيه ويليك : نظرية الأدب ، ترجمة محيي الدين صبحي ، نشر المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، دمشق ، ١٩٧٢ ، صفحة ٢٤٣ .
(١٩) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(٢٠) نجد وجهة النظر هذه في كتاب كيرك حول الأساطير اليونانية ، صفحة ٢٢ .

— G. S. Kirk: Greek Myths, Pelican Book, 1977.

(٢١) المرجع السابق ، صفحة ٢٩ . وقد استعرض ارنست كاسيرر في كتابه الدولة والأسطورة وجهة النظر التاريخية هذه في القسم الثاني من كتابه ، لذلك ننصح بالرجوع إليه لأهميته : الدولة والأسطورة ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
(٢٢) نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٤٦ .
(٢٣) مغامرة العقل الأولى . . . مرجع مذكور ، الصفحات ١٥ - ١٦ .
(٢٤) نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٤٨ - ٢٤٩ .

(٢٥) حول مجمل نظرية برونيسلاف مالينوفسكي ، من المفيد مراجعة كتبه التالية :

— Bronislaw Malinowski: - Magie, Science et Religion, Paris, 1970.
- Une théorie scientifique de la culture, Ed. du seuil, Paris, 1972.
- Trois essais sur la vie sociale des primitifs, Ed. P.B.P, Paris, 1968.

(٢٦) للوقوف على وجهة نظر كلودليفي ـ ستروس من الأسطورة ، من المفيد مراجعة كتبه الأربعة حول الأسطورية ، وهي :

— Le Cru et le cuit, Ed. Plon, Paris, 1964.
— Du miel aux cendres. Ed. Plon, Paris, 1967.
— L'origine des manières de table , Ed. Plon, Paris, 1968.
— L'Homme nu, Ed. Plon, Paris , 1971.

وبشكل خاص ننصح بالرجوع إلى خاتمة كتابه الرابع « الإنسان العاري » الصفحات ٥٥٩ ـ ٦٢١ وكذلك فصل « فجر الأساطير » ، الصفحات ٤٨١ ـ ٥٥٨ . ويمكن أيضاً مراجعة فصل « السحر والدين » ، الصفحات ١٨٣ ـ ٢٦٦ ، و « بنية الأساطير » ، الصفحات ٢٢٧ ـ ٢٥٥ ، من كتابه :

— Anthropologie structurale, Ed. Plon, Paris, 1974.

(٢٧) جورج بالنديه : الانتروبولوجيا السياسية ، المنشورات الجامعية الفرنسية ، باريس ، ١٩٦٧ . وقد ترجم غسان زيادة إلى العربية الفصل الخامس من هذا الكتاب المتعلّق بالدين والسلطة ، وذلك في مجلة الفكر العربي ، العدد ٣٣ ـ ٣٤ ، أيار ١٩٨٣ ، الصفحات ٤٦ ـ ٥٩ . وقد أخذنا النصوص المذكورة عن هذه الترجمة ، الصفحات ٤٦ ، ٤٨ ، ٥٧ .

(٢٨)

— Pierre clastres: Recherches d'Anthropologie politique, Ed. du seuil, Paris, 1980.

وقد أخذنا هذه الفكرة من مراجعة محمد أبي سمرا لكتاب كلاستر هذا في مجلة الفكر العربي ، العدد ٣٥ ـ ٣٦ ، أيلول ١٩٨٣ ، الصفحات ١٥٥ ، ١٥٩ ، ١٦٥ .

(٢٩) أحمد أبو زيد : الملاحم كتاريخ وثقافة . مجلة عالم الفكر ، العدد الأول ، المجلد السادس عشر ، أبريل ١٩٨٥ ، الكويت ، الصفحات ١٢ ـ ١٣ .

(٣٠) ارنست كاسيرر : الدولة والأسطورة ، مرجع مذكور ، ونجد رأي كاسيرر هذا مع عرض لأهم التعريفات والتفسيرات الخاصة بالأسطورة في القسم الأول من هذا الكتاب .

(٣١) للوقوف على رأي فريدريك شلنغ حول الأسطورة ، ننصح بقراءة كتابه الهام :

— Introduction à la philosophie de la mythologie, Ed. Aubier, Paris, 1946.

(٣٢) هيغل : المؤلفات الكاملة ، الجزء الثاني ، صفحة ١٣٩ .

(٣٣) حول موقف نيتشه هذا ، يمكن الرجوع إلى كتابيه ولادة التراجيديا وولادة الفلسفة في عصر التراجيديا اليونانية :

— Naissance de la tragédie. Ed. U.G.E, 10/18, Paris, 1966.
— La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie greque Ed. U.G.E, 10/18, Paris, 1970.

(٣٤) روجيه غارودي : الحرية كمقولة فلسفية وتاريخية ، باريس ، ١٩٥٧ ، صفحة ٣٠ .

(٣٥) نيتشه : ولادة التراجيديا . وقد ذكرها ويليك في كتابه نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٤٥ .

(٣٦) جون لويس : مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ٣٠ - ٣١ . وكان ارنست كاسيرر في مراجعته لأفلاطون قد لاحظ أن أفلاطون نفسه لم يطالب بالقضاء النهائي على الأسطورة وذلك لضرورتها في تربية الأطفال ، كما أنه في حديثه عن فكرة الخير كان ، وهو يطالب بإلغاء الأساطير والآلهة ، يوّحد جميع الأساطير في أسطورة واحدة ، هي أسطورة الخير . راجع حول هذا الموقف القسم الثاني من كتاب كاسيرر المذكور : الدولة والأسطورة .

(٣٧) جون لويس ، المرجع السابق ، صفحة ٥٢ .

(٣٨) المرجع السابق ، صفحة ٥٣ .

(٣٩) راجع كتاب ارنست كاسيرر ، الدولة والأسطورة ، حول أسطورية الأمير عند ماكيافلي في القسم الثاني وأسطورية الدولة في القسم الثالث من هذا الكتاب المذكور سابقاً .

(٤٠) راجع حول هذا الموضوع كتاب فريدريك نيتشه المشهور : هكذا تكلم زرادشت . ترجمة فليكس فارس ، نشر المكتبة الأهلية ، بيروت ، بدون تاريخ .

(٤١)

— Thomas Carlyle: Les Héros, le culte des héros et l'héroïque dans l'histoire; Ed. A. Colin, Paris, 1968.

(٤٣) نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٤٧ - ٢٤٨ ، وحول أساطير التقدم والعلم وصورها المعلنة في الاعلانات التجارية ، من المفيد الرجوع إلى :

— Jean Brun: Le retour de Dionysos; Ed. Desclée, Paris, 1969.
— Roland Barthes: Mythologies; Ed. du seuil, Paris, 1957.

(٤٤) راجع حول هذا الموضوع دراستنا حول « علموية الغرب والالوهية » ، المنشورة في مجلة الفكر العربي ، العدد ٤١ ، اذار - مارس ١٩٨٦ ، الصفحات ٤٧ - ٧٤ .

(٤٥) ذكرها شارل اندلر في كتابه : نيتشه ، حياته وفكره ، الجزء الثاني ، الصفحات ٢٣٧ - ٢٣٨ .

— Charles Andler: Nietzsche, sa vie et sa pensée; 3 volumes, Ed. N.R.F, Paris, 1958.

(٤٦) ارنست كاسيرر : الدولة والأسطورة ، مرجع مذكور ، وموقف كاسيرر هذا هو خلاصة كتابه وخلاصة القسم الأخير تحديداً والذي يتناول فيه أسطورة القرن العشرين .

(٤٧) جون ماكوري : الوجودية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٤٩ - ٥٠ .

وقد أوجز الشهرستاني ، في كتابه « الملل والنحل » ، الجزء الثاني ، معظم الفلسفات الهندية

والصينية واليابانية التي ازدهرت في تلك الفترة . ففي الصفحات ٢٤٥ ـ ٢٦٥ يعرض الشهرستاني أهم الاتجاهات الهندية ويقسمها في خمسة فصول : البراهمة ، أصحاب الروحانيات ، عبدة الكواكب ، عبدة الأصنام وحكماء الهند .

وفي خاتمة هذا الكتاب نجد فصلاً عن ديانة المصريين وفصلاً ثانياً عن الهندوسية والبرهمية والبوذية في الهند ، وفصلاً ثالثاً عن الكنفوشية والبوذية والتاوزمية في الصين ، وفصلاً رابعاً عن الشنتوية وعبادة الميكادو والبوذية في اليابان . . .

(٤٨) وكان غيومين قد وضع كتابين مهمين عن « زرادشت » و « اهرمازد واهريمان » ، يوجز فيهما مجمل التصورات الدينية والفلسفية للحضارة الفارسية قبل الإسلام :

— Jacques Duchesne - Guillemin: Zoroastre; Ed. Maisonneuve, Paris, 1948.
- O hrmazd et Ahriman: l'Aventure dualiste dans l'Antiquité; Ed. P.U.F. Paris, 1953.

أما أنواع العبادات والأساطير وعلم الكون في إيران القديمة فقد كانت موضوع كتاب :

— M. Molé: Culte,Mythe et Cosmoligie dans l'Iran Ancien, Ed. P.U.F., Paris, 1963.

(٤٩) الوجودية ، مرجع مذكور ، صفحة ٥٠ .

(٥٠) كارل يسبرز : أصل التاريخ وغايته ، لندن ، ١٩٥٣ ، صفحة ٢ . وكذلك المرجع السابق صفحة ٥٠

(٥١) مارتن بوبر : الايمان النبوي ، نيويورك ، ١٩٦٠ ، صفحة ٩٦ . من المفيد أيضاً مراجعة كتاب مرسياد الياد « الكون والتاريخ : أسطورة العود الأبدي » المذكور سابقاً ، وكذلك المرجع السابق ، صفحة ٥٢ .

(٥٢) فراس السواح : مغامرة العقل الأولى . . . مرجع مذكور ، صفحة ٢٣ .

(٥٣) المرجع السابق ، صفحة ٢٤ .

(٥٤) سورة الفرقان ، الآيات ٢ ـ ٥ .

(٥٥) سورة الأنبياء ، الآيات ٣٠ ـ ٣٥ .

(٥٦) سورة هود ، الآية ٧ .

(٥٧) سورة الرحمن ، الآيات ١٤ ـ ١٥ .

(٥٨) سورة الأعراف ، الآيات ١١ ـ ١٢ .

(٥٩) مغامرة العقل الأولى ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٥ . وقد شكل هذا الكتاب مرجعاً أساسياً في دراستنا لأساطير الشرق الأدنى القديم حول الخلق والتكوين . وكان مؤلف هذا الكتاب قد بذل جهداً كبيراً في تعقب النصوص ومقارنتها وترجمتها ، مما يعطي كتابه صفة مرجعية تغني عن غيره .

(٦٠) المرجع السابق ، صفحة ٢٥ .

(٦١) المرجع السابق ، الصفحات ٢٦ ـ ٢٧ .

(٦٢) ونجد في المرجع السابق أهم النصوص التي تحكي عمليات الخلق هذه في الصفحات ٢٨ - ٤٠ . وهي نصوص مأخوذة في معظمها عن مصادر لهذه الأساطير باللغة الانكليزية وخاصة :

— S.N. Kramer: Sumerian Mythology, Harper and Row, New York, 1961.
— Philip Freund: Myths of Creation, W.H. Allen, London, 1964.

(٦٣) المرجع السابق ، صفحة ٤١ .

(٦٤) ذكرها فاضل عبد الواحد علي في مقالته « ملحمة جلجامش » ، المنشورة في مجلة عالم الفكر ، العدد الأول ، المجلد السادس عشر ، ابريل ١٩٨٥ ، الكويت ، الصفحة ٣٦ . ويمكن الرجوع لهذه المقالة لمعرفة مضامين هذه الملحمة ، الصفحات ٣٥ - ٤٦ من المجلة المذكورة . أما تحليل سبايزر لهذه الملحمة فاننا نجده في الفصل الخاص عن ملحمة جلجامش من كتاب :

— James Pritchard: The Ancien Near Eastern Texts, 1950.

كما ونجد دراسة لنفس الملحمة باللغة العربية ، درسها وترجمها وعلّق عليها طه باقر في كتابه : ملحمة جلجامش ، بغداد ، ١٩٨٠ .

(٦٥) مغامرة العقل الأولى ، مرجع مذكور ، صفحة ٧٧ . وللمزيد من التفاصيل حول مضامين هذه الأسطورة راجع الصفحات ٧٤ - ٧٨ ، وكذلك دراسة يوسف اليوسف المنشورة في مجلة المعرفة السورية ، العدد ١٩٧ ، تموز ١٩٧٨ ، بعنوان « قراءة في ملحمة التكوين البابلي » .

(٦٦) المرجع السابق ، صفحة ٤٢ .

(٦٧) المرجع السابق ، الصفحات ٤٣ - ٤٤ . أما النصوص التي احتوتها الأسطورة للتعبير عن عملية الخلق والتكوين هذه فاننا نجد أهمها في هذا الكتاب ، الصفحات ٤٥ - ٧٤ . وكان مؤلف هذا الكتاب قد ترجمها عن الانكليزية وخاصة :

— Alexander Heidel: The Bablyonian Genesis, Phoenix Books, Chicago, 1970.
— E.A. Speiser: Akkadian Myths and Epics (Ancien Near Eastern Texts), Princeton, New jersy, 1969.

(٦٨) مغامرة العقل الأولى ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٩ . ويمكن أيضاً الرجوع إلى المصادر التالية للوقوف على رؤية المصريين لعملية الخلق والتكوين :

— J. Viand: Egyptian Mythology, Larousse Encyclopedia, London, 1979.
— S.H. Hooke: Middle Eastern Mythology, Pelican Book, London, 1968.

(٦٩) حول أسطورة التكوين الكنعاني ، راجع كتاب فراس السواح المذكور سابقاً ، الصفحات ٨٧ - ١٠٣ .

(٧٠) حول أسطورة التكوين البابلي ، راجع التوراة ، العهد القديم ، الاصحاح الأول والثاني والثالث ، وكذلك المرجع السابق ، الصفحات ١٠٣ - ١٢٠ .

(٧١) — F. Guirands: Greek Mythology, Hamlyn, London, 1963, P. 63.

وكذلك المرجع السابق ، صفحة ٢٩ .

(٧٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٧٣) المرجع السابق ، صفحة ٣١ .

(٧٤) المرجع السابق ، صفحة ٣٨ . وللمزيد من التفاصيل حول هذه الأساطير الاغريقية ، من المفيد قراءة المصادر التالية :

— Philip Freund: Myths of Creation, W.H. Allen, London, 1964.
— Diel: Le symbolisme dans la mythologie grecque, Ed. P.B.P., Paris, 1967.
— Hatzfeld: Histoire de la Grèce ancienne, Ed. P.B.P, Paris, 1965.

ـ أحمد عثمان : الشعر الاغريقي ، تراثاً إنسانياً وعالمياً . سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٧٧ ، الكويت ، ١٩٨٤ .

(٧٥)

— Pichon: Histoire des Mythes, Ed. P.B.P, Paris, 1971.

(٧٦) جون لويس : مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ١٩ .

(٧٧) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٤ .

(٧٨) المرجع السابق ، الصفحات ١٤ ـ ١٥ .

(٧٩) للوقوف على رأي هيغل هذا من المفيد مراجعة الجزء الثاني من مؤلفاته الكاملة . الطبعة الفرنسية ، نشر غاليمار ، باريس ، ١٩٦٠ .

الفصل الثاني

الولادة التاريخية للفلسفة

١ ـ من الاسطورة الى الفلسفة

خرجت الفلسفة من الاسطورة ، كما كانت قد اتحدت ، منذ ولادتها ، مع العلم لحظة اندفاعها لسبر اغوار الطبيعة بأسرارهـا وحركتهـا . بيد أن هـذا « الخروج » من الأسطورة لم يكن ميكانيكيا ، كما لم يكن كذلك عفويا ، وخاصة عندما يتعلق الموضوع بنوعية الانتقال الذي عرفه العقل البشري والذي بواسطته تـوصل مؤرخـو الفلسفة الى تحديد البـدايات الاولى للتفكيـر الفلسفي . فما هي العـوامل التي كـانت وراء ولادة الفلسفة ؟ ولماذا ولدت هذه الفلسفة في بلاد اليونان ولم تولد في مكان آخر ؟

يصعب تحديد العامل الحـاسم في ولادة الفلسفة،لكن مـا يمكن الاقرار بـه هو أن مجموعة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية كـانت قد ساهمت كلها في احداث التحول النوعي في مسيرة العقل البشري من خـلال تعاطيـه الجديد مع أمور الطبيعة وقوانين المجتمع ، ولم يتطور الفكر الفلسفي في اليونان الا من خلال تفاعله مع نتائج هذه العوامل مجتمعة .

قبل الحديث عن العوامل الفاعلة في انتاج الفلسفـة اليونانية ، ينبغي التأكيـد على خصوصية هذه الفلسفة ، بالمقارنة مع الأشكال الأخرى للفكر والفلسفة التي كانت سائدة في مناطق أخرى من العالم قبل ولادة الفلسفة اليونانية وأثناءها . ذلك أن ولادة الفلسفة في بلاد اليونان لا تعني غيابها في بلاد أخرى ، فقد عرفت بلاد الصين والهنـد ومصر الفرعونية فلسفات عميقة الجذور ، أخذت منها الفلسفة اليونـانية الشيء الكثير ، وذلك في ذروة الانتاج الفكري والتفاعل الحضاري الذي رسم « ياسبرز » صورته اثناء تحليله « للعصر المحوري » لتطور الفكر البشري . لكن الفلسفة كحيز فكري مستقل تأسست على يد اليونانيين الذين كانوا منظرين حقيقيين لعلوم الفلسفة . أما لماذا لم تتأسس الفلسفة في بلاد أخرى ، فان ذلك يعود بدون شك الى نوعية التحولات التاريخية التي عاشتها هذه البلاد ، والتي كما سنرى في صفحات لاحقة ، أدت في بلاد اليونان الى

احداث تطورات ساهمت في انتاج الفلسفة وعقلنتها ، دون ان يعني ذلك انها ألغت فلسفات الانسان والآلهة التي كانت سائدة عند الهنود والفرس بشكل خاص ،وانما مالت نحو أمور الطبيعة بشكل واضح مفتتحة بذلك العلاقة العقلانية بين الانسان والعالم . وهذه النقطة بالذات هي التي أعطت للفلسفة اليونانية ميزتها التاريخية ، والتي اذا أضيف اليها المنطق وعلم الاجتماع اليونانيين ، تشكل أصلا هاما من أصول الفكر الغربي الحديث بمختلف تياراته .

فاذا كانت هوية الفلسفة ،ماهيتها ووظيفتها وغايتها ، قد فتحت مجالا واسعا للسجال الفكري المستمر حتى اليوم ،فان اصل الفلسفة ايضا كان موضع نقاش بين مؤرخي الفلسفة والعلم والحضارات بشكل عام . ذلك ان عملية تحديد الاطار التاريخي - الحضاري لولادة الفلسفة كانت ولا تزال عرضة لوجهات نظر متناقضة .ففي حين يعتبر مؤرخو الفكر الفلسفي في الغرب خاصة ان اليونان وبلاد الاغريق القديمة هي الأب الشرعي للفلسفة ، فان بعض الفلاسفة والمؤرخين من الغربيين وغيرهم ، يميل الى تعيين أصل شرقي لهذه الفلسفة ، بحيث تكون الفلسفة اليونانية المبكرة ثمرة امتزاج وتأثر وتفاعل مع الافكار والفلسفات الشرقية ، الهندية والفارسية والمصرية والبابلية بشكل خاص ، التي وصلت الى اليونان عن طريق الاحتكاك الاقتصادي ، ورحلات الفلاسفة الى بلاد الشرق . ورغم وجود هذه الاراء ، فان الاتجاه الغالب ، وان كان لا ينفي وجود ارهاصات فلسفية عند الشرقيين لا يزال يعتبر أن الفلسفة قد أخذت صيغتها العلمية والمعرفية والمنهجية على يد اليونانيين .

يعترف « الشهرستاني » في كتابه « الملل والنحل » بأن « الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم ، وغيرهم كالعيال لهم »[١]. وينكر « برنت » في كتابه « فجر الفلسفة اليونانية » وجود فلسفة لدى المصريين والبابليين ، مشددا على ان الفلسفة اذا كانت موجودة في بلاد الشرق ، فانها لم تكن موجودة الا عند الهنود ، ورغم ذلك لا علاقة لها بالفلسفة والفكر اليونانيين لا من قريب ولا من بعيد .[٢] وبالتالي فان الفلسفة اليونانية وليدة نفسها ، والفلسفة الحالية الغربية خاصة وليدة اليونان فقط ، وعلى هذا المنوال يقدم الفكر الغربي دائما أصلا يونانيا للفلسفة ، واضعا على الهامش ليس فقط الاصل الشرقي وانما كذلك مجمل الانتاج الفكري العالمي الذي سبق ولادة دولة اثينا ؟

بالمقابل يتحدث البعض منهم ،اي من اليونانيين والغربيين ،عن أصل الفلسفة بصورة موضوعية وذلك من خلال دراساتهم حول حقيقة وطبيعة التأثيرات الشرقية ودورها في تطور الفكر الفلسفي اليوناني . ونذكر من هؤلاء على سبيل الحصر ، المؤرخ اليوناني « هيرودتس » الذي يرى ان الحضارة والدين أتتا اليونان عن طريق مصر ، ويميل « جورج سارتون » في كتابه « تاريخ العلم » الى « ان فلسفة اليونان وليدة ابوين هما حضارة المصريين القدماء وثقافة البابليين ، ومن ازدواجهما ظهر طفل جديد كانت ملامح العبقرية واضحة في سماته ، ولا يمكن التنكر لأثر الأبوين عليه[٣]»، ويقصد بذلك الأصول المصرية والبابلية للفكر الفلسفي اليوناني . وبهذا المعنى ايضا يتحدث « وولف » بالتفصيل عن المؤثرات الخارجية للمعرفة الفلسفية والعلمية عند اليونان حيث يقول في كتابه « عرض تاريخي للفلسفة والعلم » ان التفكير العلمي والفلسفي المتميز عن الفكر الاسطوري القديم كان قد ظهر لأول مرة على الساحل الغربي لآسيا الصغرى ، وان ظهور هذا النمط من التفكير مدين بالكثير « للنتائج العلمية التي وصلت اليها مصر والعراق وما يحتمل ان تكون قد قامت به أمم شرقية اخرى . . »[٤]

لا تأتي هذه الأفكار من عدم او من افتراضات مزعومة بقدر ما تنسجم مع معطيات الوضع الحضاري الشرقي الذي شكل المجال الخارجي الأكثر قربا وتأثيرا في عملية التطور الفكري العام الذي عرفته بلاد اليونان منذ القرن العاشر قبل الميلاد .

ذلك انه بات من المتفق عليه أن الشرقيين القدماء عرفوا انواعا متعددة من العلوم وأنماط الفكز الفلسفي ـ الديني سابقة على ولادة الفلسفة ، وكذلك العلم ، في اليونان . فقد عرف المصريون مثلا علم التشريح وطرق العلاج الطبي وعرف البابليون رصد الكواكب وحركاتها وعلة الكسوف والخسوف . « وكلا الشعبين اشتهرا بالرياضيات والهندسة.فاكتشف البابليون مثلا الاعداد الصم ، وكذلك الجذور وقيمتها التقريبية ، وعرفوا ايضا المعادلات المتجانسة . . مما يدفع الباحث الى الاعتقاد بأن الرياضيات الشرقية كانت تحمل صفة التجربة والنظر معا »[٥] وكان « جروتجند » قد توصل عام ١٨٠٢ الى فك رموز الكتابة البابلية ، الأمر الذي ساعد على معرفة الكثير من منتجات الحضارة البابلية واشكالها في التنظيم السياسي وفن العمارة والتجارة ، اضافة الى تقدم البابليين في الطب والرياضيات والجغرافيا ، وابداعهم في علم الفلك وتدوينهم اقدم القوانين ،

وهي مجموعة حمورابي ، التي عثر عليها بين انقاض مدينة السوس عام ١٩٠٢.وكان « اشور بانيبال » وريث الحكم البابلي « قد جمع مكتبة من اثنين وعشرين الف آجرة في الدين والأدب والسياسة والعلم فكانت اول مكتبة من نوعها . . »[٦]

واذا كانت مصر من خلال حضارتها القديمة ومكتبتها الشهيرة في الاسكندرية مدرسة تخرج منها العديد من فلاسفة اليونان والرومان ، فانه من المفيد ايضا الاشارة الى أن المصريين كانـوا أول من وضع التقـويم الشمسي (سنة ٢٧٨١ ق . م) وبـرديات عن الجراحة والطب الظاهري ، وقواعد الحساب على الأساس العشري ، ومبادىء الجبر وهندسة المسطحات والمجسمات مما لم تعرفه اوروبا الا بعد ثلاثة الاف عام ! كما كانوا اول من اكتشف القلم والحبر ، والورق الذي ما زال يعرف باسمه المصري بابيروس على تحـريف بسيط في اللغات الأوروبيـة ، وأول من ابدع الابجـدية ، فـاشتق الفينيقيون ابجديتهم منها ، وعدلوا فيها ، ونشروها في طوافهم بالعالم فأخذها الآراميون الى العرب والفرس والهنود ، ونقلها اليونان الى الرومان فأوروبا ، حتى أمست أسسا لكل الحروف التي تكتب بها آسيا واوروبا وافريقيا وأميركا . . أما الفكرة الدينية فقد سبقت مصر سائر الأمم الى التـوحيد ، وسن دستـور للضمير الانسـاني فردا وجمـاعة ، وجعـل الثواب والعقاب بعد الموت ، فارتفع الانسان الى مثل خلقية هي أنبل ما وصل اليه في حياته . وجاءت تعاليم بتاح حوتب في الحكمة (سنة ٢٨٠٠ ق . م) قبل كونفوشيوس وبـوذا وسقراط بألفين وثلاثمائة عام ، واسفار سنوحي ، وقصة البحار الغريق (الاسرة الثانية عشرة) اعرق القصص التاريخي ،ومسرحية اوزيريس التي تمثل حياته وموتـه في مصر وبعثه في جبيل بلبنان مثلا فذا لجميع الآلهة في غربي اسيا ، وأقدم ما عرف عن التمثيل الديني . .[٧] ويظهر أثر هذه الحضارة الشرقية في تطور الفكر اليوناني اكثر وضوحا متى عرفنا ان كثيراً من علماء وفلاسفة اليونان كانوا قد أقاموا في بلاد الشـرق ، وأخذوا من معارفها« وما انفكت مصر موردا يقصدها علماء فينيقيا واليونان ينهلون منها ويرسون في بلدانهم على قواعدها . وممن زارها في القرن السادس قبل الميلاد « فيثاغورس » من جزيرة ناموس ، الفيلسوف الرياضي ، وابقراط (المولود في جزيرة كوس ٦٤٠) اشهر اطباء العصر القديم ، وطاليس (٦٤٠ ـ٥٦٤) المولود في جزيرة ميليطيس ، من أصل فينيقي ، وتعلم فيها وفي فينيقيا ، ثم عاد الى اليونان ، فأرسى اسس العلوم الرياضية

والفلكية والطبيعية والفلسفة الصوفية فيها ، فخلد مواطنوه اسمه على رأس حكمائهم السبعة ، وسولون (٦٤٠ ـ٥٥٨) اقدر مصلح ومشرع وأحد حكماء اثينا السبعة .

وعندما أنشأ اليونان في ايليا على شاطىء ايطاليا الجنوبي مدرستهم الفلسفية الشهيرة (في القرن الخامس قبل الميلاد) وازدهر المسرح والخطابة والطب في صقلية (٤٨٤)، لم تحجب مصر ، فاستمر العلماء يفدون اليها ويفيدون منها ويصنفون فيها من أمثال : هيرودوت (٤٨٤ ـ ٤٢٥) وكان شرقي الأصل في احد أبويه ، وقد نفي من بلاده فطاف في فينيقيا ومصر حيث أبحر في النيل حتى اسوان ، وصنف تاريخاً في وصف حياة مصر والشرق الادنى واليونان . وديمقريطس الأبدري (٤١٠) الذي غادر ايليا الى مصر والحبشة وفينيقيا وبابل وفارس والهند مستزيدا من العلم . . كما زار افيلاطون (٤٢٩ ـ٣٤٧) تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو مصر وأعجب بها ، وقضى أودكسوس (٤٠٨) فيها ستة عشر شهرا يدرس الفلك على كهنة عين شمس ثم انشأ مدرسة في اثينا لتعليم العلوم الطبيعية والفلسفة ، وقد ناقش استاذه افلاطون فيها ، ثم وقف جهده على علم الفلك .

ولما فتح الاسكندر الشرق الادنى (٣٣٣ ـ ٣٢٣) ارسل (الواحاً) من بابل الى بلاد اليونان ، فترجمتها وتضلعت من علمي الفلك وتقويم البلدان ، وشجع حكماء اليونان على استيطان الشرق الادنى لتمكينه من الفتح بالثقافة اليونانية . . » [٨]

الى جانب العلم ، كان الشرقيون اول من تداول الأمور الالهية ووضع أسس الفلسفة الدينية التي أظهرت العقائد بصفتها تمثلات للحياة الاجتماعية بجميع ظواهرها ، كما حاولت « اثارة الصلة بين الكون والانسان ، وتمثلتها بأوجهها المتعددة في تجربة الدين ، واثرت تلك النحل على سير الحضارات البشرية شرقيها وغربيها معا . فما قول طاليس مثلا في ان الماء أصل الحياة الا اقتباس من آراء حكماء مصر وبابل واقاويل التوراة ، وما رأي فيثاغوراس في التناسخ الا تأثر بالفادية الهندية ، وما نزوع افلاطون الى القول ان النفس والجسم جوهران متمايزان في الماهية والوجود الا صورة للبرهمية في القرن الخامس قبل الميلاد ، وما ابتكار ارسطو للوسط الاخلاقي الا عودة الى ما قاله كونفوشيوس في كتبه الخمسة . . ولكن فضل اليونان انهم هذبوا الاصول ونسقوها وغلبوا عليها صفة العلم وطلب المعرفة . . فظهرت لديهم النظريات القائمة على الدليل

والبرهان . . » (٩)

وفق هذا السياق يتفق مؤرخو الفلسفة حول دور الاصول الفكرية لحضارات الشرق في ولادة الفلسفة رغم اختلافهم حول درجات تأثيرها في التاريخ العام للفكر اليوناني . ومن نقاط هذا الاتفاق حول الاصول الشرقية ان بلاد اليونان كانت قد انفتحت على العوالم الأخرى ، وخصوصا بلاد الشرق ، في أعقاب التحولات الداخلية الاقتصادية والسياسية . فقد أدت التجارة البحرية الى توطيد علاقة اليونان بحضارات اخرى ساهمت بصورة جوهرية في تحويل اليونانيين من الايمان بالاساطير الى الأخذ بقيم جديدة على الأصعدة السياسية والاخلاقية والفكرية والاجتماعية ، وبفضل احتكاكها وتفاعلها مع هذه الحضارات خرجت بلاد اليونان من عزلتها ، وعرفت علاقاتها الداخلية بعض التسامح الفكري والتقدم العلمي وذلك بعد ان غرقت في اتون الحرب المتواصلة بين اسبارطة واثينا .

وقد أشار « سالومو لوريا » بحق الى أن الحكيم اليوناني لم يكن انتاجا محليا بقدر ما كان انجازا عالميا شاركت في صناعته بلاد الشرق العريقة بالحضارة . وعلى العكس من « شوتلندر » الذي يشدد في كتابه « قواعد العلم المتناهية في القدم لدى اليونان » على « يونانية » الفلسفة والعلم وعدم تأثرهما بحضارة الشرقيين ، يؤكد « لوريا » في كتابه «بدايات فكر يوناني » على أثر الشرق في ولادة الفلسفة والعلم اليونانيين ، حيث يقول انه « في عصر الازدهار القديم للعمل الحرفي والتجارة اليونانيين في بداية القرن السادس ق . م . كان الهيلينيون قد ملكوا مسبقا علمهم الاولي ، وان يكن البدائي جدا ، عدا ذلك قدمت لهم (لليونانيين) العلاقات مع بلدان الشرق القديم المتقدمة مع بابل وفارس المتأثرة بها من طرف ومع مصر من طرف اخر ، الامكانية لمتابعة وتحسين هذا العلم: على المرء الاينسى انعلم الشرق في ذلك الحين تجاوز كثيرا العلم اليوناني . . ولكن التكنيك ايضا لم يكن في ذلك الوقت في اليونان متطورا كتكنيك الشرق . وقد كان خلال بعض قرون غير ممكن للعالم الهيليني ان يقترب من الشرق في هذا المجال »(١٠).

٢ ـ الجذور اليونانية

لم تكن العوامل الخارجية سببا كافيا لولادة الفلسفة في اليونان،فقد لعبت،الى جانب التأثيرات الشرقية،العوامل الداخلية المتعددة والمتنوعة دورا هاما في نشأة الفلسفة اليونانية. ويركز بعض المفكرين على ان الفلسفة تبدأ عادة في اليونان أو غيرها ، من خلال مبدأ تقسيم العمل بين عمل فكري وعمل يدوي ، بحيث تكون الفلسفة نتاج التخصص الفكري . نذكر من هؤلاء « جون لويس » الذي يقول ان « هناك بعض المجتمعات ينقسم الناس فيها الى طبقات تعنى طبقة بالشؤون العملية القديمة حيث تكون غالبية السكان من العبيد الذين ينهضون بالعمل الانتاجي كله من أجل الجماعة ، ويترك للمواطنين الاحرار حياة الفراغ المفيد والانشغال بالالعاب الرياضية والفن والسياسة . عندما أخذ الاغريق يفكرون ، رأوا في هذه الوقائع الاجتماعية دليلا قاطعا على القول بوجود عالمين حقيقيين : عالم العقل وعالم الحس ، عالم الحقيقة المثلى وعالم الظواهر الناقصة ، وترتب على ذلك ان أصبحوا ينظرون الى الفيلسوف وكأنه يحيا أرفع حياة ممكنة ، بينما يحيا الحرفي احطها»[١١] وبالتالي فان الفلاسفة ، الذين يمثلون الجانب الفكري من النشاط الانساني سوف لن يكتفوا بحصر العمل الفكري في دائرتهم وانما سيأتي من بينهم من يتحدث بلهجة احتقارية واستعلائية عن العمل اليدوي وكافة اوجه النشاط المادي للانسان . وينقل « جون لويس » عن « ديوي » وجهة نظره التي تقول « ان تحقير العمل لقي تشجيعا من طرف الفلاسفة ، مما تترتب عليه ان عمليتي التفكير والمعرفة اصبحتاتدركان من خلال ارتباطهما بمبدأ او قوة منفصلة كل الانفصال عن الاشياء المادية ، ان هذه المعرفة الفلسفية تعود على الانسان بفوائد جمة لأنها لا تخوض في الأخطار التي يفرضها للتعامل مع الواقع المادي ، وهكذا يصبح الفكر بمثابة نشاط باطني خالص ، يدور في قلب العقل وحده ، وهذا « العقل » الذي ينظر اليه وكأنه ماهية في حد ذاته ، تدنسه المادة ، ماهية لها ملكة واحدة : التفكير »[١٢].

ومنهم أيضا « طيب تيزيني » الذي يعتبر في كتابه « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي

في العصر الوسيط » ان نشؤ الفلسفة « ارتبط بانبثاق تقسيم العمل الانساني الى واحد فكري واخر يدوي (جسدي) وتواقت،مبدئيا،معه . هذا بمعنى نفي أي تأثير ميكانيكي على بعضها ، ذلك لأن الثاني منهما ، اي تقسيم العمل قد قدم امكانية نشؤ وتطور فكر فلسفي متميز ، وفي الحقيقة ان محاولة بحث اصول الفكر هذا بمعزل عن التأثير الذي مارسه على ذلك تقسيم العمل خاطئة ، بمقدار ما هو خاطىء الرأي القائل بتلازم ميكانيكي بين تكون تقسيم العمل ونشؤ الفلسفة »[١٣] وهذا يعني ان تقسيم العمل لا ينتج ميكانيكيا فلسفة ، كما انه لا توجد فلسفة خارج علاقات عمل جديدة. غير ان غياب المنهج النظري ـ الفلسفي عند الشرقيين رغم وجود تقسيم حاد للعمل عندهم ، يضعف من قوة هذا التفسير وحتميته ، ويؤكد وجود عدة عوامل تضافرت مجتمعة وانتجت الفلسفة، ومن بينها بطبيعة الحال التقسيم الجديد للعمل الفكري واليدوي .

ولما كان الموضوع يتعلق بولادة الفلسفة ، في بلاد اليونان تحديدا ، فاننا سوف نذكر ، بشكل مختصر، طبيعة العوامل التي ساعدت على ولادة الفلسفة ومهدت لتطورها اللاحق . من أهم هذه العوامل نخص بالذكر اربعة :

١ ـ بدأ المجتمع اليوناني القديم ، ومنذ القرن الحادي عشر قبل الميلاد على وجه التحديد ، بالاتجاه نحو اقامة علاقات اجتماعية جديدة تحتل العبودية مركز الثقل فيها . فقد كان يوجد على سبيل المثال في اتيكا « قبل حرب البيلونيز ، ١٢٥,٠٠٠ من العبيد ، منهم ٦٥,٠٠٠ يعملون في المنازل و ٥٠,٠٠٠ في الصناعة ، و ١٠,٠٠٠ في المناجم حيث كانوا يعاملون معاملة فظيعة . . »[١٤] ومع مطلع القرن العاشر قبل الميلاد ، كانت العلاقات الاجتماعية وتمثلاتها الفكرية الخاصة بالمرحلة الأبوية قد بدأت بالتراجع أمام ضغوط البنية الجديدة التي جعلت من اليونان بلدا يقوم على نقيضين بشريين : الاحرار والعبيد . ففي مقابل العبيد الذين تشكلوا من أسرى الحروب المحلية والخارجية ، يقف مالكو العبيد ، أو ما يصطلح على تسميتهم بالأحرار ، وهم مجموع التجار والحكام والملاك الكبار والفلاحون الصغار وأصحاب الحرف والمرابين . . وقد بدأ هذا التشكل الاجتماعي يتجه نحو الانقسام الحاد منذ عهد هوميروس الذي امتد قرنين من الزمن (من القرن الحادي عشر الى القرن التاسع قبل الميلاد) .ومع الوضع الجديد اصبح اليوناني الحر وحده صاحب الحق بالمواطنية والمشاركة في النشاطات الفكرية

والفنية والحضارية . . أما العبد فلم يكن لديه سوى حق العمل مقابل بقائه على قيد الحياة .اي انه لا يملك صفة « الانسان» . ومن البديهي ان تطال تفاعلات هذا الانقسام مجمل البنية الفكرية للمجتمع وبصورة خاصة في صفوف الأحرار ومالكي العبيد ، الذين سوف يتناقضون في تعاطيهم مع مسألة العبودية ،وهي تناقضات ساهمت بدرجة كبيرة في ولادة الفلسفة ، في وقت لم يكن العبيد يملكون حق التفكير وبالتالي حق المساهمة المباشرة في التطور الفكري ، رغم أنهم بوصفهم عبيدا ،لعبوا دورا هاما ، دون أن يشعروا بقيمة هذا الدور ، في بلورة الاتجاهات الفكرية والفلسفية لدى اسيادهم بالذات . ويصور « والبنك » هذا الواقع الفكري في كتابه « افول نجم الامبراطورية الرومانية في الغرب » ،وذلك في حديثه عن علاقة الانقسام الاجتماعي بالفكر. فاذا كان المجتمع اليوناني ينقسم الى نوعين من البشر، الانسان الحر والعبد ، فقد كان محظورا ان «يتمتع اولئك الذين يقومون بالعمل الاساسي في المجتمع بثمار هذا العمل ، وترتب على ذلك بالطبع ان العبد فقد كل دافع لاجادة وتطوير العمل الذي كان يقوم به من الناحيةالتقنية . ولم يقل اثر هذا النظام على سادة العبيد خطورة ، فقد أصبح من المألوف ان بربط المرء بين هذا العمل اليدوي وبين العبيد ، بحيث بدأت الثقافة اليونانية تضع فاصلا بين هذا العمل وشؤون الفكر . ففي جمهورية افلاطون مثلا ، صور هذا الفيلسوف جماعة خيالية تنقسم الى طبقات ثلاث كل منها منفصلة عن الاخرى بشكل قاطع ، ولكل منها صفة « معدنية » خيالية : طبقة الحكام ، ولديها قالب فكري ذهبي ، للحكم . طبقة الجنود أو الأعوان ، ولديها قالب خليط من الفضة للحرب وأعمال البوليس في الدولة . طبقة العمال وهي تشارك في المعادن الدارجة للقيام بالعمل في المجتمع وللرضوخ »(١٥) .

٢ ـ اتجهت علاقات الانتاج اليونانية من نمط زراعي بدائي الى حركة تجارية واسعة ، اسفرت بدورها عن ادخال نمط الانتاج التبادلي الى صلب المجتمع اليوناني،مع ما يستتبع ذلك من تحولات وتطورات في بنية الحياة الاقتصاديةوالاجتماعية . ومع التجارة ،اصبحت البضاعة هي قيمة التبادلالجديدة ،كما بدأت تفرض نفسها بقوة وبصورة تدريجية ، على حساب نمط الانتاج القديم . وفي نفس السياق يمكن فهم الدور الذي لعبته هذه التجارة في ولادة قيم جديدة متمحورة حول الاستهلاك البضائعي ، فوائد التجارة والتراكم على تقدم المجتمع ككل ، النظرة الى العالم الخارجي بوصفه سوقا ومصدرا للارباح والمنفعة

واخيرا ظهور « النقد » كقوة اقتصادية مهيمنة .

٣ ـ لم يكن ظهور النقد مجرد اجراء اقتصادي بقدر ما كان، وبشكل جوهري، تحولاً في بنية الفكر ومساره الجديد نحو التجريد . ولما كان التجريد عملية تستهدف خلق قيمة مادية للسلعة ، فان ظهور مفهوم « النقد » كقيمة تجريدية للبضائع سوف يشكل انجازا خاصا بالأسياد ومالكي العبيد والتجار الذين مارسوا التبادل البضائعي . « ان ذلك الواقع يصبح مفهوما لدينا حالما نعلم ان نشوء وتطور النقد المعدني استلزم درجة عالية من تطور الفكر النظري المجرد لدى المفكرين والحكماء ضمن طبقة التجار وأصحاب الأعمال ومالكي السفن انذاك . ان هذا المكسب التاريخي في الفكر النظري كان في نفس الوقت بداية انعطاف كبير في ابتعاد الفكر عن الواقع الحي ، وحجرا أساسيا حاسما لتقسيم الفعالية الانسانية الى قطاع فكري واخر يدوي»، كما يقول « طيب تيزيني »[١٦] .

٤ ـ عمقت العلاقات التجارية الجديدة التنافس بين « الاحرار » الذين بدأوا صراعا لا هوادة فيه من أجل السيطرة على الممرات والاسواق واحتكار البضائع والرساميل . الأمر الذي أسفر عن تحولات سياسية حادة في أعقاب حروب دامية ، وكانت نتيجة هذه الحروب ان غرقت بلاد اليونان في دوامة من الأزمات الاقتصادية ، وخاصة خلال فترة الحرب البيلوبونيزية التي استمرت سنوات طويلة من عام ٤٣١ الى عام ٤٠٤ قبل الميلاد ، والتي أخذت صيغة حرب مفتوحة ودائمة بين اسبارطة وأثينا . وكانت هذه الحرب قد انتهت مرحليا بخضوع اثينا لحكم ديكتاتوريات اسبارطة المتحالف مع كبار ملاكي الارض الذين اشتهروا بعدائهم الشديد للتجار واصحاب الحرف ومالكي السفن . وقد أثرت هذه الحروب ونتائجها في زيادة وتيرة النشاط الفكري وعجلت بانتهاء المخاض العسير لولادة الفلسفة ، وبصورة خاصة في صفوف اولئك الذين وجدوا في انتصار اسبارطة وسيطرتها تراجعا على المستوى التاريخي . وهذا ما يفسر ازدهار الفلسفة ونمو التفكير العقلاني وخاصة في مدينتي افسوس وميليه منذ نهاية القرن السادس ق . م .

الى جانب هذه العوامل ، ينبغي اضافة التراجع الذي أصاب العلاقات الاقتصادية والاجتماعية القديمة التي سادت المجتمع اليوناني قبل ظهور التجارة والنقد والعبودية . وكانت هذه العلاقات عرضة لانحلال تدريجي امام التطورات الجديدة، الامر الذي عبّر عن نفسه في تفكك نمط الملكية الجماعي ، وكذلك في الاضعاف المطرد لعلاقات

القرابة والبنية القبلية . « وقد كان على الاقتصاد الزراعي البدائي ، كاقتصاد لا منازع له ، أن يفقد خلال ذلك ، اكثر فأكثر من جذوره العميقة ، وذلك في وقت أخذ فيه العمل اليدوي يمارس في الحياة الاجتماعية العامة دورا متزايدا في الأهمية »[١٧].

وعلى خط مواز لهذا التراجع ، كان نظام الفكر القبلي ـ الاسطوري ينسحب تدريجيا أمام التفكير العقلاني والفلسفي الذي رافق التحولات الأخرى وعبر عنها في نفس الوقت . ففي مرحلة كانت فيها الاساطير لا تزال التعبير شبه الوحيد عن الوعي الاجتماعي ، وفي مجتمع لم يكن يسمح للفرد في تكوين رؤية خاصة به ، تجاه ذاته والعالم ، اذ أن الفكر كان جماعيا اكثر منه فرديا . في ظل هذه المناخات الاجتماعية ـ الفكرية لم يكن مقدرا للفلسفة ان توجد بعد أو حتى في أن تشق طريقها الطويل . وكما يقول « لوسيف » في كتابه « تاريخ علم الجمال القديم » ، « هنالك كانت القبيلة هي التي تفكر وتحدد أهدافها ولم يكن الفرد ملزماً بأن يفكر ،لأن القبيلة كانت عنصر الحياة ،وكان عنصر الحياة يصنع داخل الفرد بطريقة عفوية ،اي بطريقة غريزية لا كفكر منطوق بطريقة واعية »[١٨].

غير أن التحول المذكور لم يكن جذريا بقدر ما كان بطيئاً .فالعلاقات القديمة احتفظت ببعض مظاهرها اثناء نمو العلاقات الجديدة ولم تستسلم لهذه الأخيرة بسهولة .تماما كما لم تترك الاسطورية مكانها ببساطة ،الأمر الذي أضفى على حركة الانتقال طابعا صراعيا ، سوف يؤثر بشكل حاسم على بلورة وعي جديد قامت على أساسه الفلسفة الأولى . بالمقابل ،ووسط هذه التحولات التاريخية ، لم يكن مقدرا للعبيد ان ينتجوا فلسفة ، اذ ان غياب لغة جامعة توحدهم ، ونمط تفكير مشترك ومصادر حضارية متعددة ومتباينة ، كل ذلك حال دون قيام وحدة فكرية قادرة على مواجهة « عقل » مالكي العبيد وسيطرتهم . وهذا يعني ويؤكد من جديد ، ان الفلسفة نمت بشكل أساسي في وسط الأسياد والاحرار ، وبخاصة في صفوف اولئك المالكين الذين وجدوا أنفسهم في تناقضات سياسية واجتماعية وفكرية مع الارستقراطية الجديدة ، المالكة للعبيد بدورها .

واذا كانت الابادة الدورية والمشاركة الدائمة في الحروب والتعرض المستمر لخطر المجاعة والاضطهاد ، قد حالت جميعها دون افساح المجال أمام « العبد » للتفكير الخلاق ، فان فئة العقلانيين أو الديمقراطيين من مالكي العبيد سوف يؤسسون النواة

الأولى لفكر فلسفي جديد خارج الاسطورة وقائم على العقل ، نظر أولا الى الطبيعة واهتم بها ، ثم تحول الى المجتمع والعلاقات الانسانية والسياسية حيث دارت معارك فكرية طاحنة بين فلاسفة نذروا حياتهم من اجل الحرية والعدالة والمساواة ورفض العبودية ، وفلاسفة ارادوا الدفاع عن الوضع القائم . ووسط هذا الصراع ، كانت الفلسفة تنمو وتفرض نفسها على النشاط الفكري للانسان .

وفق هذا السياق،بدأت الفلسفة اليونانية ترسم الملامح الجديدة لتطور الفكر وعلاقته بالوجود ككل . فقد خرجت الى الوجود وسط مواجهة مزدوجة ، مواجهة ضد التفكير القبلي والاسطوري المعاند في وجه التقدم الاقتصادي والحضاري العام ، ومواجهة ضد الأفكار الرافضة للعبودية والمنادية بحرية الفرد . وبالتالي لا يمكننا ان نرى في الفلسفة مجرد تطور هام في نظرة الانسان الى الطبيعة والكون ، بل ينبغي ايضا أن نضع ولادتها في دائرة الصراع المفتوح ضد العبودية أو معها على حد سواء .

فاذا كانت الفلسفة اليونانية،من طاليس الى سقراط ، قد وجهت انظارها شطر الطبيعة وحدها ، فانها منذ سقراط ومن بعده افلاطون وارسطو ، قد أعطت اهتماما ملحوظا لمشكلة الانسان في ظل علاقات العبودية والصراع الاجتماعي،دون أن يعني ذلك انها أهملت الموضوعات الأخرى المتعلقة بالطبيعة وفيما وراء الطبيعة . وهذا يعني أن الفلسفة ، ومنذ ولادتها **اليونانية**، قد امتزجت بمشكلة الانسان والمجتمع الانساني وحاولت أن تعبر بطريقة أو بأخرى عن علاقة الفلسفة بالوجود .

أخيرا ،-يمكن أن نختصر الموضوع بالقول ان الانقسام الجديد الذي نقل المجتمع اليوناني نحو تاريخ جديد هو أساس نشؤ الفكر الفلسفي هناك : تقسيم الانسانية بين احرار وعبيد ، تطور التجارة والتبادل البضائعي ، بروز الرساميل واستخدام النقد المعدني ، سعي المنتجين الجدد وخاصة التجار للسيطرة على السلطة السياسية،صراع الاحرار على هذه السلطة ، تبادل البضائع .والثقافات مع بلاد الشرق . . كل هذه الأمور تدخل في سياق خلق الأساس التاريخي لولادة الفلسفة اليونانية .

أما هذه الفلسفة التي اتجهت نحو الطبيعة والمجتمع ، وخرجت من مواجهة منتصرة مع التفكير الاسطوري ، فقد عبرت عن نفسها بأكثر من شكل ، وكما يقول « طيب تيزيني » : « الحرية الفردية السياسية والاقتصادية ، وليست المصلحة العامة المجسدة

بشخص الملك او شيخ القبيلة ، الوعي الفردي ، وليس وعي الجماعة العام . « الحكمة » المنفتحة على العالم الطبيعي المتحرك وليست الرهبنة المؤمنة البعيدة عن ذلك العالم ، واخيرا الفكر المجرد وغير المباشر وليس الفكر العملي المباشر ، ان هذا كله استنبت بشكل مباشر وبخصوبة ذلك الوجه من أوجه الوعي الاجتماعي وهو الفلسفة . . »[١٩]

لكن ، ما هي هذه المعرفة الجديدة التي بدأت تحمل اسم « الفلسفة » ؟ وكيف ينظر الفلاسفة أنفسهم الى موضوعات الفلسفة ؟ ولماذا يقدم تاريخ الفلسفة تعريفات متعددة ومتناقضة للمعرفة الفلسفية ؟ لا شك ان هذه الاسئلة تحتاج الى ايضاحات لا غنى عنها في كل دراسة تستهدف فهم علاقة الفكر بالوجود الانساني . .

قبل أن تتبلور هذه الاسئلة ،كانت بدايات التفلسف اليوناني بعيدة عن ذلك الالتباس الذي بات ملازما للفكر الفلسفي بمختلف مدارسه واتجاهاته وعصوره ، وهو ما سوف نخصص له فصلا مستقلا في الصفحات اللاحقة ، بيد ان الضرورة تفترض الوقوف على خصائص البدايات اليونانية للفلسفة ، بما هي التعبير التاريخي عن الانتقال النوعي لعلاقة الفكر بالوجود ، واعني بذلك الانتقال من الاسطورية الى الفلسفة .

ففي مواجهة التفكير الاسطوري ،كان الوعي الفلسفي قد بدأ ينمو في اليونان ، ولكن بشكل بطيء وتدريجي .فالاسطورية التي تحولت الى منظومة ذهنية فاعلة ومنتجة ، اثر الانتقال من العلاقات البدائية الى المجتمع القبلي ، ومن ثم الى مجتمع المدينة ، كانت تدفع الى الامام الجانب الواقعي ـ الطبيعي ، الذي سوف تخرج الفلسفة من رحمه واضعة على الهامش الجانب الخرافي ـ الخيالي . الأمر الذي أضفى على الفلسفة صفة « الطبيعية » وتحديداً في مرحلتهاالاولى .أي انها جنحت نحو عقلنة المرتكزات الطبيعية ومحاربة التصورات الغيبية والوثنية والاسطورية الدينية ، مؤسسة بذلك بداية الوعي البشري لوجود الطبيعة المستقل .وقد أدى ذلك الى بروز واقعتين رافقتا ولادة التفكير الفلسفي .

الاولى ، وهي أن الانطلاق من الالمام الاسطوري بالطبيعة الى الاستيعاب العقلي لها ، لم يكن مقدرا له التدخل في تفاصيل الطبيعة ، فقد حالت الوسائل البدائية للعلم دون الوعي الشامل بأمور الطبيعة ،الأمر الذي برر ولادة فلسفة طبيعية تتعامل مع الطبيعة

ككل ، بحيث ولدت هذه الفلسفة نفسها من خلال تساؤلاتها حول أسباب وجود هذه الطبيعة ، وأصل هذا الوجود ونوعيته وحركته . ومن خلال الاجابة على هذه التساؤلات اخذت الفلسفة تقيم صرحها الاول .

الثانية ، وهي أن الفلسفة منذ ولادتها امتزجت بالعلم وتوحدت به ، وسبب ذلك على الارجح، انلا الأسطورة انتهت من العقل البشري ولا العلم كان بوضع يسمح بالقضاء النهائي على الأسطورة . وبالتالي فقد خرجت الفلسفة الى الوجود حاملة معها بدايات العلم الطبيعي وارث الفكر الاسطوري ،لذلك كانت تلجأ وهي تحاول فهم الطبيعة الى الاستعانة ببعض التأملات ذات الاصل الأسطوري ، في نفس الوقت الذي كان فيه العلم يقدم بعض الامكانات القائمة على التجربة وتطور تكنيك العمل في الطبيعة والمجتمع .

وتجدر الاشارة، قبل الحديث عن موضوعات واشكال الفلسفة في بداياتها، الى حقيقة تاريخية مفادها ان الفلسفة نمت وتطورت واستقلت عن الأسطورة والعلم بعد فترة طويلة من الصراع معهما : أخذت من الأسطورة وصادقتها ، ثم حاولت ان تؤسس كيانها على انقاض الفكر الاسطوري .تحالفت مع العلم لتتخلص من الاسطورة ثم توحدت معه ولم تلبث مع ولادة الديانات الكبرى وتشعب أمور العقل ، ان استقلت عنه ووضعت نفسها في مرتبة أسمى .

أما بدايات التفلسف وارهاصات الفكر اليوناني القديم ، فقد اتسمت بسمتين حددت كل واحدة منهما الجوانب الجذرية للنسق الفلسفي اليوناني . مالت السمة الأولى نحو الأطر العلمية والعقلية ، بينما استقرت الثانية على قاعدة صوفية ـ عرفانية ، ورغم ان تاريخ الفلسفة اليونانية قد شهد تغليبا للسمة الأولى فان مشاركتها للسمة الثانية في تبلور وتطور هذا التاريخ مسألة لا يدخلها الالتباس أو الشك .

برزت هاتان السمتان مع بداية القرن العاشر قبل الميلاد ، وأخذت صورا شعرية وملحمية تعد بحق من أعمق وأهم الاشكال التعبيرية القديمة عن الفكر اليوناني في علاقته بالوجود ، وأصدق صورة عن نوعية المستوى الحضاري العام الذي بلغته شعوب اليونان قبل ولادة الفلسفة.[٢٠]

وفق هذا السياق يقدم « .هوميروس » صورة أولية ولكن هامة ، عن طبيعة الفكر اليوناني ومشاكله ، ففي ملحمتيه المشهورتين : الالياذة والاوديسة (ترجم الاولى الى

العربية سليمان البستاني سنة ١٩٠٤ ، وترجم الثانية الاستاذ دريني خشبة عام ١٩٤٤) يفتتح هوميروس طريق العودة الى ينابيع الفكر اليوناني . وبينما تحكي الالياذة قصة طراودة وهي مقاطعة في آسيا الصغرى التي عانت أزمة حادة بين القرنين التاسع والعاشر قبل الميلاد ، وذلك بعبارات روائية عميقة وممتعة ، وخاصة في سردها للوقائع الحربية ، اتجهت الاوديسة نحو السلام ، فقدمت صورة فنية وأدبية عن مشاكل العصر الفكرية والروحية .

ورغم كل ما يشوب هذه الملحمة من بقايا التمثلات الاسطورية الاغريقية ، الا أنها تبقى ترجمة بالغة الأهمية لمضامين وموضوعات الفكر والفلسفة والتاريخ الاقتصاد والسياسة والاجتماع والاخلاق في فترة محددة من الزمن ، ويمكن القول ان عصرا بكامله يجد نفسه مختزلا ومجسدا في ملحمة واحدة. (٢١)

يتحدث « هوميروس » في بدء الملحمة عن الطبيعة والانسان والآلهة حديثا تمتزج فيه الاسطورة والطرافة والتحدي . ففي انتقاده للآلهة مثلا يشكل « هوميروس » صورة واضحة عن حرية الفرد وصراعه من أجل الافصاح عن رأيه . وفي حديثه عن الطبيعة الانسانية ـ البشرية لهذه الآلهة ـ وهي طبيعة لا تختلف عن طبيعة البشر الا بامتلاكها لهذا السائل الأزرق الذي يجري في عروقها فيمنحها الخلود والازلية ـ يعطي « هوميروس » من خلال ذلك صورة عن موقف الانسان الذي يبحث عن وسائل السيطرة على الخوف وروح المسالمة والخضوع . « فالآلهة الاولمبية هنا تحب وتبغض ، تغازل وتعشق ، تمنح وتقبض ، حسب هواها ، ولكنها لا تمتلك سلطة عريضة على الانسان بل الانسان رهين (ضرورته) و (قدره) يخضع لهذه الضرورة والقدر حتى (زيوس) كبير الآلهة . . فالطبيعة الهومرية اذن حية مريدة قادرة متخصصة لا دخل للآلهة بوجودها وبقائها . . وسترسم ظلال هذا الموقف على آراء الفلاسفة الطبيعيين الأوائل وتصبح مهمازا لكثير من انعطافاتهم نحو العقل واستقراء قوانين الكون »(٢٢) .

الى جانب الاوديسة ساهم « هزيود » ، القادم من آسيا الصغرى حوالي نهاية القرن الثامن قبل الميلاد ، بابراز جوانب اخرى من ذلك الفكر اليوناني المبكر ، وخاصة في اشعاره المليئة بالحكمة والبحث عن حقائق الوجود والكون. وقد اشتهر « هزيود » بقصيدتين ، الاولى تدعى «الاعمال والايام» ، والثانية تدعى «اصل الآلهة او

انسابها» . ففي القصيدة الاولى التي تتألف من ٨٢٨ بيتاً من الشعر، نجد تقسيماً رباعياً لشواغل الفكر وقضايا الانسان والمجتمع . ففي القسم الأول من القصيدة يقدم « هزيود » جملة من المواعظ والحكم والارشادات ، وفي الثاني يتحدث عن امور الزراعة وقواعد الملاحة ، وفي الثالث يعطي جملة من المبادىء الاخلاقية والدينية من خلال تأثيراتها على الناس والمجتمع ، وفي القسم الرابع والأخير يعرض تقويما للأيام يميز فيه الايام السعيدة عن الأيام المشؤومة .

أما القصيدة الثانية التي تتألف من ١٠٢٢ بيتا ، فهي عبارة عن تصورات أولية ومميزة حول أصل العالم والآلهة والانسان . بمعنى انها « محاولة فريدة للكلام عن نشأة الكون والآلهة وتثبيت للعلية في مسارها الطبيعي ، بحيث يؤدي به الى الاعتقاد بأن العالم (تخلق) عن الآلهة الاولمبية وليس مخلوق من قبلها . وعلى الرغم من أن الآلهة لا تخضع لمفهوم المكان والزمان فهي التي دفعت الانسان الى البحث عن حقائق الاشياء ومفاهيمها »

وينقل « جعفر آل ياسين » وكذلك « جورج سارتود » عن « هزيود » قوله « ان بنات زيوس (والمقصود بنات زيوس آلهات الجمال الثلاث : المرح والبهاء والازدهار ، ومهمتهن زيادة مسرات الحياة الدنيا) العظيم قطعن عوداً واعطينه لي ، غصنا متينا من الزيتون ، غصنا عجيبا ثم نفثن فيه صوتا قدسيا لأشيد بالاشياء التي ستأتي وبالاشياء التي مضت في سالف الزمان . . »(٢٣)

أما السمة الصوفية ـ العرفانية ، التي ترافقت مع الميل العقلاني لبدايات الفكر اليوناني ، فقد تمظهرت بأشكال من التفكير الباطني وأبرزت الملامح الاولى لفكر فلسفي كان قد باشر بالخروج من دائرة الاسطورية وتناول موضوعات تتعلق بالكون وعملية الخلق وأصل الانسان والزمان والقضاء والقدر . . وقد عبرت عنها بشكل واضح الاتجاهات الدينية التي ارتبطت بباخوس ، اله الخمر ، وديونيسوس ، اله الفرح ، والتي تطورت على يد « اورفيوس » الذي تسربٌ الشك الى طبيعته الالهية ، كل ذلك في مقابل مظاهر التخصص والانفصال التي عبرتٌ عنها أفكار « هوميروس ».كما أبرزت هذه السمة الثانية اتجاها باحثا عن وحدة الآلهة والكون ، ووحدة تقوم على نظام عادل ، يتدرجً صعودا ليصل الى حالة الاتحاد مع الآلهة:بذوق ووجد صوفيين عميقين يؤديان الى تناسق

ازلي دائم بين جميع الكائنات الحيةً على السواء .

« وقـد صورت الأورفية (نسبة الى أورفيوس) هذا المـوقف بصورة التنـاسخ بين الأرواح ، بتبادل عجيب مدهش لا يتصوره العقل ، مع تثبيت واضح للنفس وخلودها بعد الموت ، باعتبار ان الكون المحسوس ما هو الا سجن كبير وعقوبة مفروضةومرفوضة، مفروضة لأنها عقاب على الخطيئة التي اقترفتها النفس في عالمها السماوي الرفيـع ، ومرفوضة لأن هذه النفس تحاول جاهدة بكل وسائل التقشف والزهد والولاء ان ترتفع ثانية الى عالمها الذي صدرت عنه . . »(٢٤)

وبذلك تكون بدايات التفلسف اليوناني ، استنادا الى هاتين السمتين ، قد باشرت خروجها من النسق الاسطوري،مقدمة اصولا جديدة للفكر،يمتزج فيها الدين بالسياسة والاخلاق ، هذا الامتـزاج الذي سيتـطور لاحقا ويتخـذ أشكالا فلسفيـة أكثر وضـوحا ومنهجية وخاصة في مرحلة ما بعد « سقراط » .

أما الفلاسفة الذين سبقوا « سقراط » وشكلوا مـرحلة الانتقال من عصـر الاسطورة والملحمة والقصيدة الى مرحلة الفلسفة:العقلانية ، فقد جاهدوا لتجاوز التساؤلات التي لم يتمكن اسلافهم من الاجابة عليها الا باللجؤ الى الأسطورة ، ذلك ان موضوعات انشغال الفكر بالوجود لم تكن قد حصلت بعد على اجابات مقنعة ، وظلت مسائل مثل اصل العالم وحركته ودور الانسان في هذا العالم ملتبسة وغامضـة . وهذا مـا يفسر إهتمـام الفلاسفة الاوائل بمصير الاشياء الحية ، وجودها اوعدمه،حركتها الظاهرة والبـاطنة ، وحدتهـا وكثرتها ، تأثيرات حركة الطبيعة عليها وأثرها في الطبيعة . . الأمر الذي أضفى على تفكيـرهـم ضروبـا من التفلسف حول الـطبيعة وأصـل العالم أكثـر من انشغالهم بمشكلات الانسان والمجتمع بحيث صحًت عليهم تسمية فلاسفة الطبيعة .

وقد شكلت الطبيعة الهمً الاول والأساسي لهؤلاء الفلاسفة الذين انقسموا الى عدة محاور ، عبر كل محور منها عن جانب من المسألة المتعلقة بأصل العالم :

١ ـ محور الاتجاه الواحدي ـ المادي الذي تبنى وحدة الاصل المادي للكون .

٢ ـ محور الاتجاه الرياضي ـ الصوفي الذي اعتمد العدد أصلا في فلسفة تعتمد الحياة كلا وجزءا .

٣ ـ محور الاتجاه الوجودي الذي حاول الاخذ بوحدة كونية معينة اشاد عليها بنـاء

العالم ونظامه .

٤ ـ محور الاتجاه نحو التوفيق او الجمع بين الوحدة والكثرة وبين التغير والثبات في حركة الكون .

٥ ـ محور الاتجاه الآلي او عالم الذرة وفلسفتها ، وهو بداية الانعطاف العلمي الذي ارتسمت معالمه في آراء الذريين وانصارهم .(٢٥)

وتختصر هذه المحاور مجتمعة تاريخ الفلسفة اليونانية في مرحلة ما قبل « سقراط » ، وتؤشر الى موضوعات وأشكال الفلسفة في بداياتها ، دون ان تدعي انها أجابت على جميع الأسئلة التي واجهتها ، بقدر ما افتتحت طريقا جديدا أمام علاقة الفكر اليوناني بالوجود .(٢٦)

وكان كل محور أو اتجاه قد تمثل بفيلسوف معين او بتيار فلسفي خاص ، الأمر الذي يساعد على تصنيف الموضوعات والاتجاهات من خلال تصنيف الفلاسفة أنفسهم .

هوامش وملاحظات

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني : الملل والنحل ، نشر دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ ، الجزء الثاني ، صفحة ٦٠ .

(٢) ج . برنت : فجر الفلسفة اليونانية ، صفحة ١٣٠ .

— J. Burnet: Early Greek philosophy London, 1963.

(٣) جورج سارتون : تاريخ العلم ، صفحة ٦٦ .

— G. Sarton: History of Science, Harvard, 1952.

(٤) أ . وولف : عرض تاريخي للفلسفة والعلم ، صفحة ٧ . الترجمة العربية ، القاهرة ، ١٩٣٦ .

(٥) جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ، صفحة ١٧ . منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٧٥ .

(٦) نجيب العقيقي : المستشرقون ، نشر دار المعارف ، القاهرة ، الجزء الأول ، صفحة ١١ .

(٧) المرجع السابق ، الصفحات ١٢ ـ ١٣ . وللمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتاب تاريخ مصر القديم ، تأليف محمد عبد الرحيم مصطفى وعبد العزيز مبارك . . . وكذلك كتاب أحمد فخري : مصر الفرعونية ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧١ .

(٨) المرجع السابق ، الصفحات ١٣ ـ ١٤ .
(٩) جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون . . . الصفحات ١٧ ـ ١٨ .
(١٠) سالومو لوريا : بدايات فكر يوناني ، صفحة ٧ .
(١١) جون لويس : مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٠ .
(١٢) المرجع السابق ، الصفحات ٢٠ ـ ٢١ .
(١٣) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دمشق ، ١٩٧٢ ، صفحة ٤٥ .
(١٤) جون لويس : مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٠ .
(١٥) نقلاً عن المرجع السابق ، صفحة ٢٠ .
(١٦) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، مرجع مذكور ، صفحة ٥٠ ـ ٥١ .
(١٧) المرجع السابق ، صفحة ٤٧ .
(١٨) نقلاً عن تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٤ .
(١٩) مشروع رؤية جديدة . . . مرجع مذكور ، صفحة ٥٧ . وللمزيد من التفاصيل حول العوامل الداخلية لولادة الفلسفة ، وتحديداً العوامل السياسية والإجتماعية والإقتصادية ، ننصح بالرجوع إليه كتاب أ . هـ . م . جونز : الديمقراطية الأثينية . ترجمة عبد المحسن الخشاب ، نشر الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ . وكذلك كتاب انطوني اندروز : المجتمع اليوناني ، باللغة الإنكليزية ، نشر بليكان ، ١٩٧٧ .
(٢٠) حول هذا الموضوع ، من المفيد مراجعة المقالات التالية :
- خصائص التشكيل الفني في الياذة هوميروس للدكتور حلمي عبد الواحد خضرة ، مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس عشر ، العدد الأول ، الكويت ، إبريل ١٩٨٥ ، الصفحات ٤٧ ـ ٦٨ .
- تطور الفن الأغريقي ، للدكتور أحمد حسن غزال ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني عشر ، العدد الثالث ، الكويت ، اكتوبر ١٩٨١ ، الصفحات ٥٧ ـ ٧٢ .
- ميديا أو هزيمة الحضارة ، للدكتور يحيى عبد الله ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني عشر ، العدد الثالث ، الكويت ، اكتوبر ١٩٨١ ، الصفحات ٧٣ ـ ٩٠ .

وكذلك كتاب الدكتور أحمد عثمان : الشعر الأغريقي . . . مرجع مذكور سابقاً .
(٢١) راجع حول هذا الموضوع :
- لطفي عبد الوهاب : عالم هوميروس . مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني عشر ، العدد الثالث ، الكويت ، اكتوبر ١٩٨١ ، الصفحات ١٣ ـ ٥٦ .
- عبد اللطيف أحمد علي : التاريخ اليوناني ، العصر الهللاري ، نشر دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٦ .

(٢٢) جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون . . . مرجع مذكور ، صفحة ٢١ .

(٢٣) المرجع السابق ، الصفحات ٢٢ ـ ٢٣ . وكذلك جورج سارتون ، تاريخ العلم ، صفحة ١٣٩ .

(٢٤) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ .

(٢٥) المرجع السابق ، صفحة ٢٧ .

(٢٦) حول موقف اليونانيين الأوائل من علاقة الإنسان بالوجود ، من المفيد قراءة مقالة الدكتور جعفر آل ياسين : الإنسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الأول ، المنشورة في مجلة عالم الفكر ، العدد الثالث ، الكويت ، اكتوبر ـ تشرين الأول ، ١٩٧٠ .

ـ الفصل الثالث

بدايات التفلسف :
اصل الوجود وحركته

١ ـ الأصل الطبيعي ـ المادي

٢ ـ الاصل الرياضي ـ الصوفي

٣ ـ الأصل الوجودي

٤ ـ الأصل التوفيقي

٥ ـ الأصل الذري ـ الآلي

١ ـ الاصل الطبيعي ـ المادي

يقول « أرسطو » في كتابه « ما وراء الطبيعة »، أن « العقد الأكبر من اولئك الذين تفلسفوا لأول مرة ، اعتقد بأن أصول كل الاشياء توجد في شكل المادة »[1] .

ومعنى كلام « أرسطو » هذا يعكس مسألتين تنعقد عليهما بداية التاريخ الفعلي للفلسفة ، المسألة الأولى وهي الاقرار ببداية الفلسفة والتفلسف عند اليونانيين القدماء منذ القرن السادس قبل الميلاد ، اي ولادة او بدء تاريخ المعرفة والفكر النظري ، أما المسألة الثانية فانها تشير الى موضوع هذا التفلسف ، أي الطبيعة باعتبارها المادة الحسية الوحيدة التي بدأت المعرفة الانسانية تستمد منها أسسها الأولى .

الطبيعة ، العالم ، الوجود ، اللوغوس ، المادة . . كلها معان تعبر عن نوعية الموضوع الأول لانشغال الفكر البشري بالوجود ، وهو الانشغال الذي طغى على مجمل الفكر الاسطوري ، ثم ما لبث ان تجسدٌ في الوظيفة الاولى التي أعطتها الفلسفة لنفسها . وهكذا تحتل الطبيعة ، في الفلسفة الاولى ، مركز الدائرة في عملية الانتقال من الاسطورة الى الفلسفة ، من الوعي الجماعي بأمور العالم الى الوعي الفردي بأصله وحركته ، وواحديته . فقد كانت الطبيعة بمثابة « الوجود الوحيد الحقيقي » وموضوع « البحث والملاحظة العلمية » . كما شكلت الاطار الذي دخلت فيه الفلسفة معركتها مع الاسطورة والتصورات البدائية عن أصل العالم وعمليات الخلق والتكوين . لذلك، لا يعدو مستغربا ان تحتفظ الفلسفة **الطبيعية**، الباحثة عن تفسير عقلاني لأصل العالم ، ببقايا اسطورية متأصلة في الوعي والسلوك، كما انها لم تقطع بصورة نهائية المكانة البارزة التي احتلتها ارادة الآلهة ودورها في تحديد هذا الأصل . كما لم يكن ممكنا لهذه الاسطورية ان تزول ؛ ولهذه الارادة الالهية ان تتراجع ، ولهذا الوعي الفردي ان ينمو الا في أعقاب تقسيم المجتمع الجديد بشكل يفصل فردانية العقل عن عموميته تماما

كانفصال الحر عن العبد .

وقد ترافقت بدايات التفلسف مع ثلاثة هموم أضفت على علاقة الفكر بالوجود حدة وأهمية :

١ ـ همٌّ التنظير لشؤون المجتمع الجديد على الاصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

٢ ـ همٌّ تجاوز الثنائية في مستوى الفكر، ثنائية العام الاسطوري والخاص الفلسفي، ثنائية الفكر والوجود ، ثنائية الانسان والعالم .

٣ ـ همٌّ البحث عن أصل هذا العالم ، والمادة الأولى التي كانت في أساس قيام الطبيعة والكون . وقد مثل هذا الاتجاه الفلسفي الاول كل من طاليس وانكسمندريس وانكسيمانس ، الذين بدأوا فلسفتهم ببحث عن أصل مادي واحد للعالم والطبيعة .

ـ طاليس (٦٢٤ ـ ٥٤٦ ق . م .)

يعتبر « أرسطو » في « ما وراء الطبيعة » ان « طاليس » هو أول الفلاسفة ، اليوناني الاول الذي تفلسف باحثا عن أصل واحد للعالم الواحد .[٢] وقبل الحديث عن هذا الفيلسوف نرى من الضروري الاشارة الى العوامل التاريخية التي ساهمت في بلورة وعيه الفلسفي .

عاش « طاليس » في ملطية ، وهي مدينة صغيرة من مدن ايونيا معروفة بموقعها البحري كمرفأ تجاري هام ، وقد اشتهرت هذه المدينة بحركتها التجارية الواسعة الآفاق ، التي كانت تنتقل بين ايونيا ومصر وفينيقيا والبحر الأسود ، وقد ساهمت هذه العلاقات التجارية في توطيد الصلات الثقافية مع الشرق المصري والبابلي خاصة ، حيث بدأت تنمو ظواهر فكرية وعلمية جديدة وخاصة في مدن ملطية وأفسوس وساموس ، وحيث بدأ الاهتمام الفلسفي لليونانيين وكذلك اهتمامهم الفعلي بأمور الرياضيات والفلك والهندسة .

تساعدنا هذه الملاحظة في الاشارة الى حقيقة ان وعي « طاليس » الفلسفي قد جاء بالدرجة الأولى من خلال تأثره بفكر الشرقيين . ويتفق أكثر من مفكر ومؤرخ للفلسفة

حول هذه المسألة. فالدكتور « جعفر آل ياسين » يقول في كتابه « فلاسفة يونانيـون من طاليس الى سقراط » ان الشرقيين أثروا كثيرا في وعي « طاليس »وفلسفته،وان هذا الأخير « استقى معظم اصوله الرياضية من مصـر حيث ارتحل اليهـا ودرس على يد علمـائها وكذلك بما حصل عليه من البابليين ومعرفتهم لعلم الفلك والهندسة ، بحيث ولدت فيه هـذه الأصول روحـا علمية ابعـدته عن ميثـولوجيـا عصـره وجعلت منـه أول الفلكيين والرياضيين في بلاد ايونيـا . . »[٣] وينقل « طيب تيـزيني » عن « تاريـخ الفلسفة » ان بلوتارك اعلن بأن الحكيم اليـوناني المعـروف ، طاليس ، تعلم في وقت لاحق « من المصريين بأن يفترض الماء كأصل وكبداية لكل الأشياء »[٤] .

وذلك انسجاما مع ما جاء في « تاريخ الفلسفة » عن أنه « في التماثيل المصرية القديمة توجد ارهاصات للسؤال عن الاصل المادي للظواهر الطبيعيـة ، فالمـرء يجد المـاء العذب مذكورا ، الذي ينشىء كل الأشياء الحية ، والذي تصدر عنه جميع الأشياء ، أو أيضا الهواء الذي يملأ الفراغ ويوجد في كل الأشياء . . »[٥]

وتروي سيرة حياة « طاليس » أخبارا كثيرة عن تأثره بأفكار وعلوم الشرقيين،حيث تنقل الأخبار القليلة عن تاريخ هذا الفيلسوف انه حاول تطبيق معارفه الشرقية في اليونان ، فتنبأ بكسوف الشمس عام ٥٨٥ ق . م . كما تنبأ بحالات الطقس وتأثيرها على مواسم الانتاج الزراعي .وقد ذكر « أرسطو » عن « طاليس » انه كان « يعرف بمهارته وخبرته بالنجوم ان محصول الزيتون في العام المقبل سيكون وفيرا وترتب على ذلك انه اقتصـد قليلا من المال دفعه تأمينا لاستغلال جميع معاصر الزيتون في خيوس وملطية لحسابه . وقد تمكن من الحصول على العطاء بسعر زهيد اذ لم يكن هناك من له بعد نظر ما يمكنه من ان يعرض سعرا أعلى . وما أن حل وقت الحصاد وأشتدت الحاجة الى معاصر كثيرة دفعة واحدة حتى أجرها بالسعر الذي ارتضاه ! ولم يفعل هذا لأنه كان يحب المال وانما لأنه أراد أن يثبت ان الفلاسفة في وسعهم أن يكونوا أغنياء ان هم رغبوا في ذلك ، أما هدفهم الأصيل فهو جمع الحكمة لا الثروة . . »[٦]

ورغم ذلك فان « طاليس » لم يواصل استغلال المعرفة العلمية بهدف الحصول على الثروة ، اذ انه سرعان ما عاد الى التفلسف ، بما هو معرفة من اجل المعرفة لذاتها ، « على الرغم من أن الفلك والهندسة (وكانا انذاك من مكونات الفلسفة) كانت لهمـا

اهميتهما العلمية . ونعرف ان طاليس ، أشرف على حفر قناة ، وحل بعض مشكلات أخرى ذات طبيعة عملية ، ولكن التفلسف ـ طبقا للتقليد القديم ـ مرفوع فوق كل المساعي الدنيوية ، وخاصة المصلحة الشخصية وجمع المال ، والرغبة في الثراء ، حيث أن جوهر الفلسفة يكمن في السعي بلا كلل الى المثل الأعلى للمعرفة والى الحياة التي تناسب الانسان حقا »[٧].

تحاول المعلومات المذكورة تأكيد حقيقة التفاعل اليوناني مع ثقافة وعلم الشرقيين في نفس الوقت الذي تشير فيه الى بداية تجريد العلاقة بين الانسان والعالم ، اي بداية الفلسفة التي وضعت حجر الأساس لثنائية الفكر والمادة ، هذه الثنائية التي لم تسمح لها الأسطورة بالبروز ، اذ ظلت الوحدة بين الفكر والعالم ماثلة في التصورات الاسطورية كلها .

اذن ، تبدأ الفلسفة الغربية مع « طاليس ».وحسب ما يقول « طيب تيزيني »،فان الفلسفة « قد ظهرت من حيث هي كذلك لأول مرة في التاريخ الفكري البشري في منظومة طاليس الفكرية ، ليس فقط كنظرة عقلية في الوجود والمعرفة والانسان ، انها نشأت أيضا ، وبطبيعة الحال ، في شكل مفهومي »[٨] .

لقد قدمت فلسفة « طاليس » العالم بوصفه وحدة عضوية وأرجعت أصله الى مادة واحدة هي « الماء ».وقد سعى « طاليس » من وراء ذلك الى تفسير جديد للعلاقة القائمة بين الانسان والعالم ، مساهما بذلك في تقديم أول انجاز معرفي ونظري على حساب الفهم الاسطوري لهذه العلاقة . وقد حاول « طاليس » انطلاقا من التأثيرات الشرقية ، تركيز الاصل الطبيعي الأحادي للعالم من خلال ارجاعه هذا الأصل الى عنصر واحد هو الماء ، معتبرا اياه المادة الوحيدة المكونة للطبيعة واصل الحياة والوجود . ويبدو أن « طاليس » قد اعتمد في ذلك على جوانب تأملية وحدسية أكثر من ارتكازه على التفسيرات الاسطورية التي أجمعت كما ذكرنا سابقا ، على فكرة الماء كأصل للعالم. ويرجح البعض أن رأي « طاليس » هذا يعود الى الميل العلمي الذي برز عنده عندما حاول فهم الأسباب التي أدت الى الطوفان الذي حصل في عصره ، والذي غمر الأرض بالمياه ثم أعاد اليها الحياة من جديد .

وتجدر الاشارة الى أن « طاليس » لم يكتب فلسفته ، وان ما وصل الينا منها يعود

الفضل فيه الى بعض الرواة والحواريين والفلاسفة الذين عاصروه والذين استنادا على رواياتهم ، تمكن « هيرودوتس » المؤرخ « وأرسطو »الفيلسوف من ايصال معارف هذا الفيلسوف الينا . وكان « أرسطو » قد شرح جوهر فلسفة « طاليس » الطبيعية في كتابه « ما وراء الطبيعة » حيث يقول ان جعل الماء أصلا وحيدا للعالم انما يعود الى ان طاليس « كان يرى ان النبات والحيوان كلاهما يغتذيان بالرطوبة ومبدأ الرطوبة الماء . وما منه يغتذي الشيء فهو يتكوّن عنه بالضرورة ».ويشير كذلك الى الفلاسفة الطبيعيين مفسرا موقفهم من ارجاع أصل العالم كله الى المادة ، وان جميعهم « يحددون ذلك الشيء كعنصر وكينبوع للوجود ، الذي يتكوّنمنه كل شيء والذي منه ينشأ (أي كل شيء) باعتباره الاول ، والذي ينتهي اليه كل شيء باعتباره الأخير ، حيث ان الماء ثابت وانه يتغير فقط في اعراضه (تأثيراته) .لذلك فهم يفترضون بأن لا شيء ينشأ ويتلاشى حقا ، بحيث ان ذلك النوع من الطبيعة يبقى محفوظا دائما . . وبالمعنى نفسه لا ينشأ ولا يضمحل أيضا شيء اخر . . اذن ينبغي ان يوجد طبيعة ما ـ سواء كانت واحدة أو أكثر من واحدة ـ يتكون منها كل شيء بينما تظل هي نفسها ثابتة . . »(٩)

ـ انكسمندريس (٦١٠ ـ ٥٤٥ ق . م .)

تشكل فسلفة « انكسمندريس » امتداداً طبيعيا لفلسفة « طاليس »،وان اختلفت معها في تحديد نوعية « أصل العالم » .فقد عاش في زمن « طاليس » وتأثر مثله بآراء الشرقيين ، وخاصة علمي الفلك والجغرافيا ، والمعروف عنه انه أول مفكر يوناني طورَّ آلة المزولة البابلية واستعملها في معرفة طول الظل باختلاف أوقات النهار ، وكذلك معرفة الفصول الاربعة والغروب والشروق وطول الليل والنهار . كما كان أول من تحدث من فلاسفة اليونان عن الاتجاه التطوري لنشأة الكائنات الحيَّة . فهو أول من فسرَّ الأصل الطبيعي للانسان . وكان ينطلق في ذلك من اعتقاده بأن الكائنات الحيةَّ تنشأ عن الرطوبة وانها في تكوينها الاول كانت تحيط بها الصدف والقشور كالاسماك تماما . ولكن عندما استقرت على اليابسة خلعت قشورها وبدأت تتكيف مع المحيط الجديد . وكان منها الانسان الذي هو برأيه تطوراً عضوياً لتلك الحالة الانتقالية . . (١٠)

غير ان مايميز فلسفة « انكسمندريس » ليس هذا الاتجاه التطوري وانما موقفه وفكرته

عن اصل العالم ، فقد رفض مقولة « طاليس » حول واحدية العنصر المائي المكوِّن للعالم . ورغم رفضه اعتبار الماء أصلا لكل الأشياء ، وافق مع « طاليس » على أن المادة الواحدة هي سبب قيام هذا العالم ، وقد أطلق على هذه المادة اسم « اللانهائي » أو الابيرونAPEIRON . ويذكر « طيب تيزيني » عن « سيمبليسيوس » قوله ان « انكسمندريس ، ابن براكسيادس من مليت ، تلميذ وخلف طاليس ، افترض « اللانهائي » كأصل وعنصر للأشياء بحيث أنه أول واحد استخدم هذه التسمية للأصل . ولكنه لم يحدد الماء او شيئا آخر مما يدعى بالعناصر ، وانما اتخذ جوهرا آخر لا نهائيا ، عنه نشأت مجموع السماوات والعوالم فيها . لكن من أين للأشياء نشؤوها ؟ هاهنا يحدث أيضا اضمحلالها طبقا للذنب ، ذلك لأنها (أي الأشياء) تقدمُ لبعضها كفارة وغرامة بسبب لا عدالتها طبقا لنظام الزمن ، ومن الواضح ان انكسمندريس الذي لاحظ تحول العناصر الأربعة الى بعضها ، لم يرغب في قبول واحد منها كأساس (جوهر) وانما واحد آخر الى جانبها ». (١١)

اما اصل العالم ، او الابيرون ، فهو ليس مادة مشخصة وحسية كالماء عند « طاليس » ، بل تجريد عن الأصل المادي نفسه . ويشرح « جعفر آل ياسين » هذا اللانهائي المجرد بقوله انه « مزيج من الأضداد كالحار والبارد ، واليابس والرطب ، ويمتاز بالسرمدية وعنه تكون الأشياء فترتد الى العنصر الذي نشأت منه ، كما جرى بذلك القضاء والقدر » .

وهكذا تقوم فلسفة « انكسمندريس » على ارجاع اصل العالم الى طبيعة مادية مجردَّة تختلف فيها التسمية فقط . اما كيفية تحقق هذا الأصل فانه يتم عن طريق الحركة الذاتية للانهائي . ذلك ان الابيرون يوجد في حركة مستمرة ، وحركته هي منه ، غير أنها « تتحدد بكونها ميكانيكية ، كمية ، وبكونها حركة دائرية » . أما كيف تتم هذه الحركة وكيف يميز هذا الفيلسوف بين فكرته عن اصل العالم وبين حركة هذا الاصل ؟ يجيب « آل ياسين » على هذه الاسئلة موضحا وشارحا فكرة « انكسمندريس » حيث يعتبر ان الاشياء « تعوض بعضها بعضا ، ويرضي بعضها بعضا . فاشياء الكون تنشأ من هذا « اللانهائي » بعملية الانفصال ، والانفصال هنا لا يفسر الا تفسيرا ديناميكيا بغية تمرير عمليته القاصدة ، وعند ذلك نعتبر (الابيرون) مبدأ أوليا ، فكأنه هو نفسه سبب الانفصال المباشر الذي أدى الى نشأة الكون ، فبحركة المادة تنفصل الاشياء بعضها عن

بعض وتجمتع بعضها الى بعض ، والابيرون في بدء الأمر كل متجانس لا يوصف بكم نهائي ولا بكيف محدد . ثم تظهر لنا صورة الانفصال ، أولها البارد أو الرطب ، وهو في المركز، ثم تغلفه دائرة الهواء فدائرة اللهب ثم دائرة النار ، وبفضل هذه الحركة الانفصالية الخالدة تحدث العوالم والكائنات . . »(١٢)

وأخيرا ، نختصر انجاز « انكسمندريس » الفلسفي ، والذي عرضه بشكل شعري في كتاب خاص أسماه « في الطبيعة » بثلاثة نقاط : أولا ، القول بمادية أصل العالم ، وذلك انسجاما مع الميل الطبيعي المادي لولادة الفلسفة في اليونان . ثانيا ، القول بالحركة الذاتية للمادة أولهذا الاصل . ثالثا ، تجريد هذا الأصل المادي للعالم ؛ تجريد يشير الى المنهج الجديد الذي بدأت عملية المعرفة تعتمد عليه في تأسيسها لنظرية الوجود . لكن ، وفي الحقيقة ، فان اللانهائي او الابيرون كان قد « شكل الخط الاولي الحقيقية على طريق نشوء وتطور المفهوم من حيث هو كذلك عموما . وفي سبيل ذلك لم تقم المسألة على عملية ارجاع الظاهرات والاشياء الحسية المتعددة الى شيء أو ظاهرة واحدة . فبالرغم من انه يكمن في عملية « الارجاع » هذه عنصر تجريد معين ، فان ما يجري هناهوبشكلجوهري فقط رفع جزئية أشياء عديدة حسية لصالح شيء واحد حسي . . »(١٣)

انكسيمانس (٥٨٥ ـ ٥٢٨ ق م).

تتلمذ « انكسيمانس » على يد « انكسمندريس » وتندرج فلسفته في نفس الاطار الطبيعي لبداية الفلسفة اليونانية . وفي حين نراه يتفق مع « طاليس » في ارجاعه أصل العالم الى عنصر مادي واحد ، نراه يرفض المنحى التجريدي الذي أضفاه على العالم استاذه « انكسمندريس » من خلال نظريته في اللانهائي ، او الأبيرون : وقد عرض افكاره الفلسفية في قصائد شعرية نقلها المؤرخون فيما بعد ، وعن طريقهم تم التعرف على مجمل فلسفة انكسيمانس .

استبدل « انكسيمانس » أصل العالم الطاليسي (الماء) بعنصر اخر هو الهواء ، الذي شكل برأيه « الجوهر الاول الواحد واللانهائي ، محدد الكيف ، منه نشأت الاشياء

الموجودة والتي كانت والتي ستكون ومنه أيضا نشأت الآلهة وتفرعت باقي الأشياء . . » وبذلك يحل الهواء محل الماء والأبيرون . لكن « انكسيمانس » رغم ذلك ، يتفق مع « انكسمندريس » بقوله ان العنصر المكون للعالم يحمل صفة التعادل في الأضداد التي يصدر العالم من خلال حركة الهواء فيها . وكما يشرح الدكتور « آل ياسين »، فان هذا الهواء « يتخذ بحركته الصور المختلفة للتكاثف والتخلخل فيصبح مرئيا : ففي تمدده يصبح نارا ، وعند تلبده يصبح سحابا ، وعند تكاثفه الشديد يستحيل ماء ، واذا تكاثف الماء أصبح أرضا ، واذا زاد تكاثفه اصبح صخرا ، فالهواء هنا صورة للعلاقة القائمة بين الكثافة والحرارة . . يختلف من حيث رقته وكثافته باختلاف طبيعة الاشياء . . »(١٤)

ورغم ان « كابيلي » يعتبر في كتابه « ما قبل السقراطيين »، ان « انكسيمانس » خطى خطوة الى الوراء بالمقارنة مع استاذه ، اذ حافظ على التناقض بين الجوهر وأعراضه، وأرجع « كل الاختلافات النوعية للأشياء الى اختلافات كمية » ، فان الدكتور « آل ياسين » يميل الى ان هذه الآراء سوف تؤثر في الأفكار المستقبلية المتعلقة بتفسير التحولات الكمية انطلاقا من الاختلافات الكيفية للأشياء. اما سبب اختيار الهواء أصلا للعالم ، فمن المرجح انه انعكاس ذهني للتأثير الذي يحدثه الهواء في حياة الانسان بصفته يمثل حاجة وجودية لا يمكن للانسان الاستغناء عنها . وهذا ما يفسر الربط الذي أقامه انكسيمانس بين استنشاق الهواء والروح الانسانية ، وخاصة عندما يقول : « فكما أن النفس فينا هو مبدأ كياننا ووحدتنا ، فكذلك الهواء يحوي العالم كله . . » كما ينطبق نفس الشيء في ربطه الحياة والموت انطلاقا من أهمية الهواء كعنصر حافظ لهذا الربط ، اذ كما ان الموت يعني خروج الهواء من النفس ، فكذلك ايضا حياة وموت العالم .

وأخيرا ، نلفت النظر الى ملاحظتين حول البداية الطبيعية المادية للفلسفة اليونانية ، واحدة تتعلق بالتمثلات الاسطورية والدينية لأصل العالم واخرى بطبيعة العنصر المادي بما هو أصل للعالم .

فمن الناحية الأولى ، لم يكن مقدرا لهذه الفلسفة ان تقطع علاقاتها نهائيا مع التفكير الاسطوري السابق . اذ انه قبل « طاليس » وكما أشرنا سابقا ، كانت الاسطورة اليونانية ترجع اصل العالم الى الآلهة ، ففي « الاوليمبياد » كان يتقرر مصير العالم وحركته وظواهره ، وعندما حاول « طاليس » ان يتجاوز هذا التصور الاسطوري من خلال تحديده

وعقلنته للماء كأصل وحيد ، انما كان يشق طريقه من الاسطورة الى الفلسفة بصعوبة وعناء ، وهذا ما يفسر بقايا التفكير الاسطوري التي نجدها ماثلة في بعض جوانب فلسفة « طاليس » المادية . وخاصة عندما نلاحظ موقع الآلهة المميز في صلب منظومة « طاليس » الفكرية . فهذه الآلهة تشكل برأيه قوى او « نفوس » الماء ، ويؤدي هذا الرأي الى موقف يتناقض مع تفسيرات خلق العالم وأصله كما وردت في الديانات السماوية ، ذلك ان موقف « طاليس » الفلسفي لا يعني ان الآلهة اليونانية خلقت العالم مرة واحدة والى الأبد ، ثم تركته بحركة وجودية ذاتية ، وانما يعني ان الآلهة تدخل في صلب هذا العالم ، بحيث ان الآلهة والعالم يشكلان وحدة الوجود المادية : وهنا بالتحديد نلاحظ الأثر الكبير للأسطورية المتعلقة بالخلق والتكوين في محاولة « طاليس » التوفيقية بين المبدأ الالهي لأصل العالم والطبيعة المادية لهذا الأصل .

وقد لاحظ « الشهرستاني » في كتابه « الملل والنحل » الاشكالية التي واجهها « طاليس »،أي اشكالية العلاقة بين المبدأ الالهي والعنصر المادي ؛ وقد أرخت هذه العلاقة بكل اثقالها على نشاط الفكر أثناء تعقله لأصل الوجود منذ أقدم التصورات الاسطورية وصولا الى أكثر الفلسفات حداثة وعقلانية. ففي قراءته ومراجعته لمضامين الفلسفة الطبيعية توصل « الشهرستاني » الى استخلاصات تفصل بين الأصل المادي للعالم والمبدأ الالهي الذي يرجع اليه كل الوجود . بحيث تكون المياه ، أو أية مادة طبيعية اخرى ، اصلا لباقي الموجودات الطبيعية دون ان تكون هي نفسها اصلا لوجودها ذاته . وينقل « الشهرستاني » عن « طاليس » قوله « ان للعالم مبدعا لا تدرك صفاته العقول من جهة هويته ، وانما يدرك من جهة اثاره وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الا من نحو افاعيله وابداعه وتكوينه الاشياء . فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته ، بل من نحو ذواتنا . . »[١٥] وبعد ان يشير الى أن الماء عند « طاليس » هو المبدع الاول للموجودات المادية التي من طبيعته لأن « الماء قابل لكل صورة ، ومنه أبدع الجواهر كلها من السماء والأرض ، وما بينهما ، وهو علة كل مبدع ، وعلة كل مركب من العنصر الجسماني»،يتوصل « الشهر ستاني » الى اخراج الروحانيات والموجودات ما فوق السماء من دائرة الاصل المادي المحسوس ، لأن « فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق ان يصف تلك الانوار ولا يقدر العقل ان يقف على ادراك ذلك الحسن والبهاء ، وهي

مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ، ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ، وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نمو أوله ، واليه تشتاق العقول والانفس ، وهو الذي سميناه الديمومة والسرمد ، والبقاء ، في حد النشأة الثانية . فظهر بهذه الاشارات انه انما أراد بقوله : الماء هو المبدع الاول ، اي هو مبدأ التركيبات الجسمانية لا المبدأ الاول في الموجودات العلوية ، لكنه لما اعتقد ان العنصر الاول هو قابل كل صورة ، ولم يجد عنصرا على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدع الاول في المركبات وانشأ منه الاجسام والاجرام السماوية والارضية . . »(١٦)

وبذلك تكون الفلسفة منذ بداياتها الطبيعية قد وضعت العقل البشري أمام مفارقة : فهي تفتح أمام الانسان امكانية ادراك وتعقل الموجودات الطبيعية ، وتغلق أبواب العقل أمام ادراك موجودات ما وراء الطبيعة ، حيث ينبغي على الانسان ان ينتظر اشارات الهية لكي تمنحه هداية بواسطتها يتمكن من معرفة حدود العقل والاصل الالهي للوجود .

ومن الناحية الثانية لم تقدم الفلسفة الاولى تفسيرا للعلاقة القائمة بين عنصر المادة المكون للعالم وبين كثرة اعراضه.« فالأصل الواحد لا يوجد ، بحسب ذلك ، في علاقة جوهرية مع مظاهره واحواله ، فكأنما العملية تقوم على ارجاع العالم كله الى جزء واحد منه . ان تحويل جزء من العالم الى كل ، أي اعطاء هذا الجزء طابع الكلية والعمومية ، لم يحل المشكلة ، بل أثارها حتى الحد الأقصى »(١٧). ففي حين تربط الاسطورية بين الاصل المادي وحركة الآلهة التي صدرت عنها وبواسطتها بقية الموجودات والظواهر ، فان الفلسفة فتحت الباب على مصراعيه أمام سجال فكري احتدم طويلا في سياق محاولات الانسان لتعقل العلاقة القائمة بين الأصل ـ المادي او الالهي ـ الواحد للعالم وكثرة اعراضه وظواهره .

٢ ـ الاصل الرياضي ـ الصوفي

ـ فيثاغوراس (٥٧٢ ـ ٤٩٧ ق . م .)

كان الاتجاه الطبيعي ـ المادي عبارة عن اتجاه الفكر الانساني نحو العالم ، اي بحث في أسباب ونوعية العلاقة بين الانسان والخارج . أما الاتجاه الرياضي ـ الصوفي فقد شكل بداية جديدة في عملية انتاج المعرفة وعلاقتها بالوجود ، اذ انطلاقا منه بدأت عملية تحرر الفرد من العلاقات الخارجية والتركيز على العوامل الباطنية ـ الذاتية التي تربط الانسان بالاشياء والكائنات المحيطة به .

ولقد كان « فيثاغوراس » أول من حمل لواء هذا الاتجاه الفلسفي الجديد . ويعيد مؤرخو الفلسفة اليونانية أسباب هذا الميل الرياضي ـ الصوفي عند « فيثاغوراس » الى عوامل عدة منها تجربة هذا الفيلسوف السياسية الخاصة ، والتي انتهت بمغادرته جزيرة ساموس «التي ولد فيها ، هربا من حكم الطاغية « بوليقراطيس »وقد انتقل من جزيرته الى مدينة ملطية ثم فينيقيا التي سرعان ما غادرها متوجها الى مصر الفرعونية ، حيث درس هناك الفلك والهندسة واللاهوت ، وانتقل بعدها الى بلاد البابليين حيث تعلم الحساب والموسيقى وتعرف على طقوس المجوس ، ومن المرجح انه تأثر بصوفية وانكارية كل من المصريين والبابليين . وقد حمل معه مجمل هذه العلوم والتأثيرات الى مدينة كريتون الايطالية حيث استقر ، وحيث أسسّ أول مدرسة فكرية يمكن اعتبارها اول مدرسة وفق الأسس الصوفية ـ الزهدية ، وأول مؤسسة قامت على نظام تراتبي وغذائي واجتماعي خاص ، يمكن القول عنه بأنه أول المظاهر التي عرفتها المعرفة الصوفية ـ الباطنية في بلاد اليونان . وقد قدّم « فيثاغوراس » من خلال هذه المدرسة فلسفة جديدة للانسان

والحياة الانسانية اعتبر المشاركين فيها ، وهـو أحدهم ، فـوق مستوى البشـر العادين وتحت مستوى الآلهة ، اذ يقول : « ان هنالك أناسا ، وهنالك آلهة ، كما أن هنالك كائنات مثل فيثاغورس ، لأهم من هؤلاء ولا من اولئك . . »

وفي كتاب « تاريخ الفلسفة »، يتحدث « برتراند راسـل » عن فلسفة الحيـاة والنظام الغذائي ـ الاجتماعي في مدرسة «فيثاغوراس»، ويقول انها تقـوم على حرمـان النفس والزهد والتقشّف والابتعاد عن الملذات ، أما قواعد هذا النظام فقد ذكرها « راسل » على الشكل التالي :

« ١ ـ أن تمتنع عن أكل الفول .

٢ ـ الاّ تلتقط ما سقط .

٣ ـ الاّ تمسّ ديكاً أبيض .

٤ ـ الاّ تكسر الخبز .

٥ ـ الاّ تخطو من فوق حاجز .

٦ ـ الاّ تحرّك النار بالحديد .

٧ ـ الاّ تأكل من رغيف كامل .

٨ ـ الاّ تنزع الزهر من أكليل .

٩ ـ الاّ تجلس على مكيال .

١٠ ـ الاّ تأكل قلباً .

١١ ـ الاّ تمشي في الطرق العامة .

١٢ ـ الاّ تسمح للعصافير ان تبني اعشاشها في دارك .

١٣ ـ اذا رفعت القدر عن النار فلا تترك أثرها على الرماد ، بل امزج الرماد بعضـه ببعض .

١٤ ـ لا تنظر الى المرآة بجانب النور .

١٥ ـ اذا ما نهضت من فراشك فأطو الفراش وسّو موضوع جسدك منه . . »[١٨]

يتضح من هذه القواعد ان الفلسفة الفيثاغورية للحياة والمجتمع قد تضمنت جوانب صحية وعلمية على جانب كبير من الاهمية ، خاصة وأنها تصـدر عن فكر مـوغل في القدم . بيد أن أهمية « فيثاغوراس » لا تقف عند حدود هذه القواعد السلوكية القائمة

على الأوامر النواهي ، وانما تكمن عمليا في قواعد المذهب الصوفي والرياضي الذي أعلن « فيثاغوراس » عن ولادته في اليونان . فقد كان يعتبر الرياضيات هي سبيل المعرفة الحدسية العليا التي ترتفع على المحسوس المتغير ، وتعمل على ايصال الانسان الى اليقين الثابت الذي لا يدخله شك ولا يعلوه يقين ، وهي - أي الرياضيات - الوسيلة الناجحة التي تؤدي الى تحصيل المعرفة المتعالية فكرا وعملا . لذلك كله يمكن اعتبار فلسفة « فيثاغوراس » ومدرسته طريقة جديدة في المعرفة والتفكير الى جانب كونها طريقة جديدة في الحياة والمجتمع .

يقول « برنت »،في كتابه « فجر الفلسفة اليونانية »،ان الفيثاغوريين يتحدثون عن مذهبهم وفلسفتهم بقولهم : « نحن في هذا العالم غرباء والجسم هو مقبرة الروح ، ومع ذلك فلا يجوز لأحد منا ان يلتمس الفرار بالانتحار لأننا ملك الله هو راعينا ، ولما لم تشأ لنا ارادته الفرار فلا حق لنا في تهيئته لأنفسنا بأنفسنا ، والناس في هذه الحياة ثلاثة ضروب تقابل الضروب الثلاثة من الناس الذي يفدون الى الالعاب الاوليمبية . . وخير الناس جميعا هم أولئك الذين جاءوا ينظروا الى ما يجري وحسبهم ذلك .وعلى هذا فأعلى درجات التطهير النفسي هو العلم الذي لا يجعل الهوى أساسه . وان من يستطيع تكريس نفسه لذلك فهو الفيلسوف الحق الذي فكّ الاغلال التي تربطه بعجلة الميلاد »[١٩] وتشير هذه الكلمات باختصار شديد الى نمط جديد من علاقة الفكر بالوجود ، وهي علاقة تقوم على تحديد موقع الانسان وهويته في هذا العالم ، اكثر مما تقوم على انشغال الفكر بمعرفة اصل هذا العالم . فالانسان هنا يحتل المركز الاول في اهتمام الفيلسوف ، وسوف تساعده جوانب المعرفة الأخرى في التوصل الى معرفة نفسه وتحديد موقعه في هذا العالم وطريقته في الحياة ، كما تشير هذه الكلمات نفسها الى هوية الفيلسوف ، وهي هوية تتدعم وتتصل بفكر صاحب هذه المدرسة ،وخاصة الجوانب الاجتماعية - الغذائية والاخلاقية التي كانت تجمع بين الجنسين ، وتعمل على اقامة علاقات الاخوة والوحدة والوجود المشترك والعمل المترابط . ويقول« آل ياسين » ان مذهب«فيثاغوراس» هذا وسيلة وغاية في آن معا : « فطهارة النفس أصل من أصوله يستتبعها زهد ووجد وعرفان وترفّع عن الملكية الخاصة وترويض للنفس على الشجاعة والطاعة والايمان بالنظام . . »[٢٠]

تطّرق « فيثاغوراس » ومدرسته الجديدة الى موضوع اصل العالم ، فافترق عن فلسفة « طاليس » و « انكسمندريس » القائمة على اعتبار الماء أو الهواء اصل العالم . ويقترب من فكرة « انكسيمانس » حول الواحد اللامحدود بما هو العنصر الأول لأصل الوجود ، « ويسميه الهيولي الاولى ، وذلك هو الواحد المستفاد ، لا الواحد الذي هو كالآحاد وهو واحد كل ، تصدر عنه كل كثرة ، وتستفيد الكثرة منه الوحدة التي تلازم الموجودات ولا تفارقها البتة »، كما يقول « الشهر ستاني »[٢١]. وقد توصل « فيثاغوراس » الى فكرته حول اللامحدود اللامتناهي بوصفه اصل الوجود عن طريق العدد . فالوجود عنده يحمل صورة مزدوجة : « فالأشياء أما ان تكون اعداداً أو أنها تحاكي العدد ، وان هذه الأعداد لا تفارق الأشياء بل متحدة بها ، لذا فالعالم كله توافق نغم وعدد » .

وبذلك يؤسس « فيثاغوراس » فلسفة جديدة قائمة على نظرية العدد ؟ والتي جعل لها حدّاً أسماه « البيراس » . وقد أعطى هذا الفيلسوف لنظرية الاعداد صفتين : الزوجية والفردية ، أسمى الأولى باسم اللامحدود والثانية باسم المحدود ، وذلك لأن الأولى ـ أي الزوجية ـ تقبل القسمة وعدم جواز العكس . وانطلاقا من هذا التعارض في صلب العدد ، ينتج في رأي « فيثاغوراس » المتقابلات التالية : « المحدود واللامحدود ، الفردي والزوجي ، الواحد والكثير ، اليمين واليسار ، المستقيم والمنحني ، المذكر والمؤنث ، الثابت والمتحرك ، النور والظلمة ، الخير والشر ، المربع والمستطيل . . فالأطراف المحدودة تكون أكثر ظهورا في الوجود العيني وأصدق حقيقة من الاشياء غير المحدودة . . »

وفي سياق اجابته على المسألة التي شغلت من قبله فلاسفة الطبيعة الأوائل ، وأعني بذلك مسألة كيفية وجود العالم وماهية القوانين التي تحكم حركة الطبيعة. فان « فيثاغوراس » أعطى نظرية الأعداد كأطار لمعرفة أصل العالم . انطلاقا من هذه النظرية اعتبرت فلسفة « فيثاغوراس » ان العالم حادث وليس قديم ، ورتبته على الشكل التالي : « السماء الاولى ، فالكواكب الخمسة ، ثم الشمس والقمر والارض المقابلة وكلها تدور حول نار مركزية هي (بيت زيوس) لأنها كروية الشكل ، ومجموعها عشرة باعتبار كمالها وانتظامها ، يبعد بعضها عن البعض الآخر مسافات متناسقة تصدر عنها أنغام عذبة موسيقية تسحر الالباب ، وتتحرك حركة هادفة كما تتحرك عقارب الساعة

سـواء بسواء ، أمـا عالم مـا تحت فلك القمر فـانه يخضـع للكـون والفسـاد وللتغيّـر والاضمحلال ، ويقطنه الناس من جهته العليا فقط . . »[٢٢]

ينبغي الاشارة هنا الى أهمية الوجود الانساني في منظومة « فيثاغوراس » الفلسفية هذه . فالتقسيم الفيثاغوري للاعداد ليس مجرد عمل رياضي فحسب وانما ايضا تعبير عن صفات اخلاقية واجتماعية ونفسية قائمة على الاعداد ، ومتضمنة في أبعاد ودلالات الفلسفة الرياضية هذه ، فالرقم سبعة يمثل وحدة الوقت الكاملة ، والعدد اربعة يمثل العدالة ، والعدد ثلاثة يمثل الزواج ،والعدد واحد امتاز بمواصفات خـاصة حيث نعتت الفيثـاغوريـة العقل بـالواحـد وأعطت لـلاحاديـة المطلقـة صفة الالوهية . وينقـل عنـه « الشهرستاني » قوله : « ان الباري تعالى واحد لا كالآحاد ، ولا يدخل في العدد ، ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس ، فلا الفكر العقلي يدركه ، ولا المنطق النفسي يصفه ، فهو فوق الصفات الروحانية ، غير مدرك من نحو ذاته وانما يدرك بآثاره وصنائعه وافعاله . . » لكن ، وبما أن العالم يصدر عن مادة واحدة تصدر بدورها عن أصل واحد ، فان مبدأ الوحدة نفسه يخضع لتراتبية دقيقة : « الوحدة تنقسم الى وحدة غير مستفادة من الغير ، وهي وحدة الباري تعالى ، وحدة الاحاطة بكل شيء ، وحدة الحكم على كل شيء ، وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات والكثرة فيها ، والى وحدة مستفادة من الغير ، وذلك وحدة المخلوقات ».وربما يقول : « الوحدة على الاطلاق تنقسم الى وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ، ووحدة بعد الدهر ، وقبل الزمان ، ووحدة مع الزمان ، فالوحدة التي هي قبل الدهر هي وحدة الباري تعالى ، والوحدة التي هي مع الدهر هي وحدة العقل الاول، والوحدة التي هي بعد الدهر وقبل الزمان هي وحدة النفس ، والوحدة التي هي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات » .[٢٣]

وهكذا يتدرج الوجود من وحدة اصلية الى وحدات فرعية ، من وحدة بالذات الى وحدات بالعرض ، بحيث تأتي فلسفة العدد لتضع الوحدة الاصلية خارج العدد معتبرة ان هذا الأخير يتناول الوحدة بالعرض فقط ، أما الوجود نفسه أو العالم فانه يتـألف « من اللحون البسيطة الروحانية » التي تستمر بدون انقطاع محددة بذلك موقع الانسان في هذا الوجود : ووفق ما ذكره « فيثاغوراس »،فان الانسان بحكم الفطرة واقع في مقابلة العالم كله ، وهو عالم صغير ، والعالم انسان كبير ، ولذلك صار حظه من النفس والعقل أوفر ،

فمن أحسن تقويم نفسه وتهذيب اخلاقه وتزكية احواله أمكنه أن يصل الى معرفة العالم وكيفية تأليفه ، ومن ضيّع نفسه ولم يقم بمصالحها من التهذيب والتقويم خرج من عداد العدد والمعدود ، وانحلّ عن رباط القدر والمقدور ، وصار ضياعاً هملاً ». وكما تخرج معرفة الانسان بالعالم من علاقة عملية بين الانسان والعدد فان بنية الانسان وحركة النفس الانسانية تظهر لأول مرة في تاريخ الفلسفة باعتبارها خلاصة تأليفات عددية أو موسيقية . وبهذا المعنى ، يقول « الشهرستاني » بفكرة الوحدة القائمة بين الانسان والعدد واللحن ، وخاصة عندما يفسّر فكرة « فيثاغوراس » ان « النفس الانسانية تأليفات عددية اولحنية ، ولهذا ناسبت النفس مناسبات الالحان والتذّت بسماعها وطاشت ، وتواجدت باستماعها وجاشت ، ولقد كانت قبل اتصالها بالابدان قد ابدعت من تلك التأليفات العددية الاولى ، ثم اتصلت بالابدان ، فلان كانت التهذيبات الخلقية على تناسب الفطرة ، وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجة اتصلت بعالمها ، وانخرطت في سلكها على هيئة اجمل وأكمل من الاول ، فان التأليفات الاولى قد كانت ناقصة من وجه حيث كانت بالقوة وبالرياضة والمجاهدة في هذا العالم بلغت الى حدّ الكمال خارجة من حدّ القوة الى حدّ الفعل . . »(٢٤)

٣ ـ الاصل الوجودي

ـ هيراقليطس (٥٤٤ ـ ٤٨٤ ق. م.)

افتتح « هيراقليطس » بابا جديدا أمام الفكر الفلسفي، ثم أغلقه دون أن يجيب على الاسئلة المعقدة التي طرحتها نظرته الى العالم. وقد ظلّ هذا الباب مشرّعاً ونهل منه الفلاسفة وفي مختلف العصور، أفكاراً تتناسب ووجهات نظرهم المستجدة والمتطورة. وقد وضع « هيراقليطس » الفكر الانساني أمام ضرورة الاجابة على سؤالين كبيرين يتعلقان بجوهر الوجود وأصله وحركته ووحدته. وهذان السؤالان هما: ما هي العوامل التي تفسّر حقيقة الأصل المادي الأول للعالم، الذي هو النار بالنسبة لهيراقليطس؟ وما هي الحركة التي تفسّر التغيّر الدائم في الأشياء؟ أي بما أن أصل كل شيء هو مادة واحدة، وبما أن كل شيء في هذا العالم في حركة دائمة، كيف تتّم اذن هذه الحركة؟ وكيف تنبثق الى الوجود الأشياء الكثيرة والمتغيرة ذات الأصل الواحد الذي لا يتغيّر؟

من المعروف عن « هيراقليطس » انه بدأ حياته كاهنا، وانتهى فيلسوفا. ويفسّر الفرق الشاسع بين هاتين المهنتين، الى حدّ ما، أو الية الانتقال في الوعي الفلسفي من الدائرة اللاهوتية القديمة الممتزجة بتصورات لا تغيب عنها التمثلات الاسطورية، الى منهج المعرفة الجديدة المرتكزة على تفسير عقلاني لأعراض الطبيعة ولعلاقة الفكر بالوجود. فقد ورث « هيراقليطس » عن أبيه كهانة مدينة افسوس في ايونيا، التي لم يلبث ان تخلّى عنها لأخيه، ليبدأ مرحلة اعتزاله وبحثه عن المعرفة الكلية. وقد وضع نفسه في مواجهة معاصريه من المفكرين الذين حصروا اهتمامهم بالمعرفة الجزئية والعلوم المتفرعة عنها، والتي كان « هيراقليطس » يعتبرها عاجزة على تثقيف العقل وتنميته، وكذلك

مساعدة الانسان على معرفة ذاته ، وموقعه في العالم .

وفـي محاولتـــه تجاوز هذا العجز والاحاطة بالمسألة التي تربط الوجود الانساني بالعالم ، مال « هيراقليطس » الى صياغة وجهة نظر فلسفية يغلب عليها الترميز وتعتمد على التشبيه، برزت بشكل خاص في كتابه « حول الكون » . ورغم عدم دقة المعلومات المتعلقة بمضامين هذا الكتاب ، الا ان بعض مؤرخي الفلسفة يذكرون انه احتوى ثلاثة فصول. فصل يتعلق بالكون ، وفصل يتعلق بأمور السياسة والاخلاق ، وفصـل يتعلق بأحوال الطبيعة .

يختصر « هيراقليطس » فلسفة جديدة قائمة على مبدأي الحركة والتغيّر بجملة شهيرة له تقول : « أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين ، لأن مياها جديدة تجري من حولك أبدا». ويعتبر البعض ـ ومنهم الدكتور آل ياسين ـ ان هذه الجملة لا تعكس سوى ظاهر فلسفة « هيراقليطس » وليس جـوهرهـا أو حقيقتها ، وذلـك لأن التغيّر ليس سـوى عبارة عن « مجاهدة » تمتاز بها كل الأشياء من حيث انها في صيرورة مستمرة ، بينما الثبات هو ثبات هذه الصيرورة او التصيّر . ويميل آخرون الى اعتبارها النواة الأولى للطبيعة الجدلية للفكر في علاقته بالوجود المادي ، وكذلك النواة الأولى للتناقض القائم بين وحدة « اللوغوس » من جهة ، وحركته الدائمة ، من جهة ثانية . ومهما كان الرأي حول هذا الموقف فانه من المتفق عليه ان هذه الجملة الشهيرة جسدت اتجاها جديدا في الفلسفة اليونانية القديمة يقوم على مبدأ التغيّر الدائم . انطلاقا من هذه المصارحة وجد « هيراقليطس » نفسه ملزما بمتابعة بحثه لكي يتوصل الى تحديد الاصل الاول لهذا التغيّر الحاصل في جميع الاشياء، والذي يمكن عن طريقه تفسير حدوث العالم أو أصله .

عن طريق تفسير مبدأ التغيّر الدائم في حركة الأشياء الداخلية كانتقال الشيء ذاته من الحرارة الى البرودة ، وصل « هيراقليطس » الى مبدأ « النـار » الذي اعتمـد عليه في تفسيراته الفلسفية والذي اعتبره اصل جميع الاشياء . لذلك يقول عن النار « أنها تحيي موت التراب ، والهواء يحيي موت النار ، والماء يحيي موت الهواء ، والهواء يحيي موت الماء ، فكل الأشياء تتحول للنار ، والنار لكل الاشياء،كالسلع تستبدل بالذهب والذهب يستبدل بالسلع . . » أما عملية الاستبدال هذه ، او حالة الانتقال من شيء الى آخر،فانها تمّ بحركة متقابلة باستمرار بين عنصري التراب والنار، صعوداً من التراب الى النار ،

ونزولاً من النار الى التراب. اما تحقق الاشياء في الوجود والعالم فانه ينتج عن التوازن في حركة الانتقال المتقابلة هذه.

وقد تحدث « فلوطرخس » في كتابه « الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة »، عن نظرية النار هذه قائلا ان « هيراقليطس » ذكر « ان مبدأ الاشياء كلها من نار، وانتهاءها الى نار، (اذا انطفأت النار تشكّل بها العالم: وأول ذلك ان الغليظ منه اذا تكاثف واجتمع بعضه الى بعض صار أرضا، واذا تحللّت الارض وتفرقّت اجزاؤها بالنار صار منها الماء طبعا، وأيضا فان العالم وكل الاجسام التي فيه تحللّها تنيرها النار اذ هي المبدأ لأن منها يكون الكل واليها ينحل ويفسد . . »(٢٥)

ويتحدث « الشهرستاني » عن فكرة النار كأصل للتكون والفساد، مشيرا الى ان « هيراقليطس » و « أباسيس » كانا من الفيثاغوريين وقد قالا: ان مبدأ الموجودات هو النار، فما تكاثف منها وتحجّر فهو الارض، وما تحللّ من الارض بالنار صار ماء، وما تخلخل من الماء بالنار صار هواء، وما تخلخل من الهواء بحرارة النار صار نارا، فالنار مبدأ وبعدها الأرض وبعدها الماء، وبعدها الهواء، وبعدها النار، والنار هي المبدأ واليها المنتهى، فمنها التكّون، واليها الفساد . .(٢٦)

أدى القول بواحدية اصل العالم والاشياء الى مشكلة تفسير ظاهرتي الوحدة والتمايز في وضعية الاشياء نفسها. اذ أنه انطلاقا من نظرية التغيّر الدائم القائمة على عنصر أساس هو النار، بدأ « هيراقليطس » يتلّمس طريقه نحو « اللوغوس » الذي هو بشكل او بآخر، تعبير عن وحدة الوجود. ان التناقض الاصيل في الوجود، اي انتقال الشيء نفسه الى ضده، أو الحركة الدائمة الانتقال بين الاضداد تبدو ظاهرية في تمايزها، بينما هي في جوهرها قائمة على مبدأ الوحدة، فكل شيء عنده واحد. أو كما يقول: « ان الطريق الى فوق والى أسفل واحد . . وان البدء والنهاية في محيط الدائرة واحد . . الخالدون فانون والفانون خالدون، أحدهما يعيش بموت الآخر، ويموت بحياة الآخر . . ان الحياة والموت شيء واحد . . »

نستنتج من ذلك ان جوهر الفكر الفلسفي الهيراقليطي يقوم على الوحدة بينما التمايز ليس في منظومته سوى ظاهري. فالوحدة هي الأصل وعنها يصدر التغيّر الحاصل في الأشياء بشكل تعاقبي، ووفق دورات زمنية . . ووسط مجموعة هذه الآراء، يحتل

اللوغوس حيّزا هاما ، فهو المبدأ الذي ينتهي اليه صراع الأضداد ، وهو « المعيار الابدي الموجود وراء التغيّر الدائم للظواهر والمقياس والغاية لجميع الاشياء . فأدمج اذن هيراقليطس اللوغوس بالعالم ولم يميّز بين الطرفين بشكل واضح . فاللوغوس هو الله في حقيقته الابدية الثابتة ». وكما جاء على لسان « هيراقليطس » فان « الله نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، وفرة وقلّة ، يتخذ أشكالا مختلفة كالنار المعطرة تسمى باسم العطر الذي يفوح منها . . »

وأخيراً، فان ما يمكن استنتاجه من آراء « هيراقليطس » انه يميل الى عزل منطق المعرفة القائمة على الحسّ ، اذ أن نظريته حول اللوغوس تدخل في سياق ابرازه وتأكيده غلبة منطق العقل على منطق الحواس ، خاصة وانه يعتبر الحواس مجرد نوافذ للعقل الذي عن طريقه ومن خلاله وحده ، يتم التوصل الى معرفة القانون الذي يتحكم بالوجود ، بوحدة اضداده . . وانطلاقا من هذه الوحدة الوجودية المجسّدة والمعبّر عنها باللوغوس او بالعقل أو بالنار ، لم يعد ثمة حاجة للبحث عن خالق لهذا العالم . وحول هذا الموضوع يوضح « هيراقليطس » فلسفته بالقول : « ان هذا العالم المنظّم لم يخلقه اله ، ولا انسان ، ولكنه كان هو ولا يزال ، وسيظل الى الأبد (نارا) لا تنطفىء فيها الحياة ، تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار . . »(٢٧)

لكن « هيراقليطس » رغم كل ذلك، حاول ان يجد لفلسفته مكانا وسطا بين العقل والحواس ، بين المعرفة الانسانية للوجود والمعرفة الالهية المطلقة . ذلك ان فلسفته لم تكن مجرد بحث عن ثوابت عقلية ـ مادية لوحدة الوجود وحركته بقدر ما كانت محاولة لتطوير علاقة الفكر الانساني بالوجود ، بحيث تحتل هموم الانسان ومشكلات الحياة والوجود والطريق الى معرفة المستقبل والمصير مكانا ملحوظا في فلسفته الوجودية التشاؤمية والتي دفعت أحد مؤرخي الفلسفة الى وصف « هيراقليطس » بـ « الفيلسوف الباكي » : « لقد كان يعيب تصور هيراقليطس للمثل الاعلى للحكمة الانسانية والسلوك الانساني تحيّز ارستقراطي تشاؤمي . ومع ذلك فلسنا معنيين ـ وفي اللحظة الراهنة ـ بهاتين السمتين في « الفيلسوف الباكي » ولسنا حتى معنيين بالجدل عنده وهو الذي لا يعتبر صفة نوعية للفكر الفلسفي ، انما المسألة ان تصوره للحكمة يكشف سمات ينظر اليها ـ لا في الأزمنة القديمة فحسب ، بل أيضا في الحقب التالية ـ كسمات ملازمة

للمعرفة الفلسفية والموقف الفلسفي ازاء العالم »(٢٨).

وهكذا تجاهد فلسفة « هيراقليطس » أو محبته للحكمة للخروج من هموم الحياة الحسيّة الى الاستيعاب العقلي لها ، خاصة وان « هيراقليطس » يرى مهمة العقل البشري في خدمة الحياة الانسانية من خلال المعرفة الكلية التي تساعد على ادراك الماهية الدائمة للاشياء الزائلة .وبعبارة اخرى ، ولكي يصبح الفكر اكثر قدرة وفائدة في الحياة والوجود ، يتوجب عليه ان يتعقّل الاطار الكلي للاشياء المحسوسة والمعاشة ، لكنها غير مدركة من قبل غالبية الناس .

وهذا ما يفسّر انطلاق « هيراقليطس » وغيره من الفلاسفة اليونانيين الاوائل ، من الاشياء المادية والوجودية الملموسة وهو يبني فلسفة تساعده على معرفة العلاقة القائمة بين هذه الاشياء وحركتها واصلها ونهايتها . ولما كانت غالبية الناس لا تملك تصورات عقلية واعية لهذه الاشياء فان مهمة الفلسفة ايجاد هذه التصورات وتقديمها للناس باعتبارها ضرورة وجودية للحياة ولوعي الانسان .

وفق هذا السياق ، تشكل ظواهر الطبيعة القابلة للملاحظة المباشرة (مثل الارض الشمس ، القمر ، النجوم ، الكواكب ، الحيوانات ، الليل ، النهار ، المطر ، الحرارة ، البرودة ، الماء ، النار . .) وظواهر الحياة المعاشة يوميا (مثل الولادة ، الموت ، الطفولة ، الشباب ، الشيخوخة ، الحزن ، الفرح ، الحب ، الكراهية ، الذكورة ، الانوثة . .) حوافز الفيلسوف للوصول الى معرفة السمات الكلية لهذه الظواهر ، اذ لا معنى للفلسفة اذا لم تتوصل الى معرفة ـ حكمة تتجاوز هذه المحسوسات الى ما هو أسمى منها وأقوى . أو كما يقول « هيراقليطس » نفسه فان طريق الحكمة ـ الذي لن يسلكه انسان ابدا بأكمله ـ لا يكمن في معرفة الاشياء الزائلة المتناهية المتعددة الاشكال وانما تكمن في فهم ما هو أقوى في العالم ، ومن ثم الأهم لحياتنا الانسانية .

وعند هيراقليطس « ان الشيء الأهم والأقوى وما لا يمكن تحاشيه هو التغيّر الكلي ، اختفاء كل ما يظهر ، وتحول كل الأشياء الى اضدادها ، واتحادها في النار الابدية ، التي منها تخرج الارض والهواء والروح وكل شيء آخر . وهذه الوحدة الكلية الوجود للكثرة اللامتناهية للاشكال ، وتوافق الأضداد ، هي التي يسعى الفيلسوف الى فهمها بوصفها الحقيقة الأسمى التي تشير الى الدرب الصحيح في الحياة . ويكمن هذا الدرب في

ازدراء الاشياء العابرة ، والالمام بالطبيعة النسبية لكل النعم ، وكل الفروق والاضداد ، وفهم ما هو شامل وما هو محدّد . . »[٢٩] وبالتالي فان الانسان الذي يبحث عن الحكمة لا يمكنه الوصول الى المعرفة الكلية الا انطلاقا من النظام السائد للاشياء والظواهر والمحسوسات . لذلك وضع « هيراقليطس » نصب عينيه معرفة « الكلي » الذي يجهله كل الناس ، وهذا الكلي برأيه هو النار ، التي هي بطبيعتها حالة من الفيض الابدي ، أو هو أيضا اللوغوس ، الذي هو بمثابة الضرورةالمطلقة ، القدر ، الذي يتوحد أحيانا بالنار الابدية ، واحيانا ينفصل عنها . والكلي متنوع بصورة لا متناهية ، انه يتخللّ كل شيء ، ويلد كل شيء ، ويدمر كل شيء ، ولا يمكن لشيء ان يخرج على الكلي ، والناس لا يفهمون الكلي ويخفقون في تقدير قوته اللامحدودة . . وينقل « ماكوفيلسكي » عن « هيراقليطس » ملاحظته المريرة حول واقع ان « معظم الناس لا يفهمون الاشياء التي يواجهونها ، ولا يمكن افهامهم بواسطة التوجيه ، ومع ذلك يبدو لهم انهم يعرفون »[٣٠].

والأهم من ذلك كله بالنسبة لهيراقليطس ، ان تكون المعرفة الكلية أو معرفة الكلي ، وكذلك الفلسفة والحكمة ، وسيلة الانسان ليس فقط الى بناء معرفته العقلية بالوجود ، وانما ، وبصورة محدّدة ، الى بناء علاقة صادقة تربط الفكر بالعمل والحكمة بالحياة . ووفق ما جاء على لسان « هيراقليطس » فان « الحكمة تكمن في قول الصدق ، والانصات لصوت الطبيعة ، والعمل وفقا لها »[٣١]. ولما كانت هذه الحكمة انسانية وليست الهية ، بمعنى انها لا تساوي شيئا بالمقارنة مع حكمة الخالدين ، وذلك لأن « أعظم الرجال كلمة اذا قورن باله لا يبدو الا قردا في امور الحكمة والجمال وكل ما عداها »[٣٢] فان فلسفة أو حكمة « هيراقليطس » القائمة على وحدة وصدق القول والعمل ، لم تكن موجّهة الى الالهة « التي ليس هناك شيء يتعّين عليها ان تنصت اليه ، وانما الى الانسان ، والانسان وحده . . »[٣٣]

٤ ـ الاصل التوفيقي

ـ بارمنيدس (٥١٥ ـ ٤٥٠ ق .م.)

ساهمت افكار « هيراقليطس » الجديدة في فتح النقاش الفلسفي حول مبدأي اصل العالم المادي وحركته انطلاقا من قانون التغيّر الدائم في الأشياء . ونشأت عن هذا القانون تساؤلات وضعت الفكر الانساني أمام ضرورة معرفة حدود الحركة الظاهرة في الوجود ، اضافة الى ضرورة تجاوز الاشكاليات التي أثارتها فلسفة «هيراقليطس»، وأهمها التساؤل حول كيفية تحوّل الاصل الواحد للعالم الى كثرة من خلال حركته الدائمة التي تنقله من حالة الى أخرى وتجسّده في ظواهر وأعراض لا نهاية لها ؟

لذلك بدأت مسيرة الفكر في علاقته بالوجود تتخذ أبعادا اكثر عمقا ، كما بدأت أفكار الفلاسفة تتجه نحو فهم العلاقة المتوترة بين واحدية الاصل وكثرة اعراضه، ولم نلبث هذه الافكار ان تباينت واختلفت في النتائج التي وصلت اليها ، الأمر الذي قذف الفكر الفلسفي باتجاه الغوص في اعماق الوجود ووضع الانسان مجدداً بين حدين حاسمين للمعرفة : اصل الوجود وحركته من جهة ، وتعقّل الانسان لهما من جهة ثانية . ففي حين توصل بعض الفلاسفة الى نتيجة تقول بواحدية الاصل وبعدم حركته وكثرته ، توصل البعض الآخر الى مبدأ الكثرة في حركة الاصل الواحد للوجود .

ويعدّ «زينون» الايلي ، اهم من تحدث عن ذلك الاتجاه الاول القائل بعدم الكثرة . الّا انه من المفيد التحدث قليلاً عن استاذه « بارمنيدس » الذي ولد عام ٥١٥ ق. م. وتوفي سنة ٤٥٠ ق.م. وسنة وفاته هذه كانت موضع خلاف بين مؤرخي الفلسفة اليونانية .
تحدث « بارمنيدس »،مثل غيره من فلاسفة اليونان قبل « سقراط »،بقضايا الفلسفة والوجود

عن طريق الشعر . وقد عبرّ عن آرائه في قصيدتين ، واحدة تدعى « في الحقيقة » والثانية « في الظن » . كما اعتمد أسلوبا جديدا في طرح التساؤلات والاجابة عليها ، وذلك من خلال المخاطبة الذاتية المجسدة في قصيدة رمزية . خيالية . وتشكّل حوارية « بآرمنيدس » مع ذاته ومع الآلهة محاولة متجدّدة لوضع علاقة الفكر البشري بالوجود في سياق التوجيه الالهي للمعرفة بما هو نقطة انطلاق العقل وهو يسبر اغوار الوجود .

فقد روى « بارمنيدس » سيرة من صنع خياله عرض فيها تجربة صاغ تفاصيلها بدقة ويذكر في هذه الرواية الشعرية انه قابل الآلهة وصارحهم ببحثه عن الحق ، فأرشدته هذه الآلهة الى العقل . وبهذا المعنى يقول « بارمنيدس » على لسان الآلهة : « انظر بعقلك نظرا مستقيما الى الأشياء ، فان بدت لك بعيدة فهي كالقريبة ، ولن تستطيع ان تقطع بما هو موجود ، فالاشياء لا تفرّق نفسها وتجتمع ، فكل شيء واحد من حيث البدء ، لأني سوف أعود الى المكان نفسه . . »(٣٤)

ويبدو من حوار « بارمنيدس » مع الآلهة ان ثمة طريقة ما لتحصيل المعرفة ولتحديد ماهيّة الوجود . وقد قسّم « بارمنيدس » هذه الطريقة الى قسمين ، واحد أسماه طريق اليقين والآخر طريق الظن . وأعطى الآلهة دور الارشاد الذي يشير الى ضرورة سلوك الطريق الأول والابتعاد عن الثاني : « فالأول منهمـا (أي اليقين) يؤكد لنـا ان اللفظ والفكر يحملان معا صفة الوجود ، لأن اللاوجود عدم بحت ، بينما طغام الناس لايفرقون بين اللفظتين ، فيجتمع لديهم النقيضان ، وهما أمران لا يجتمعان ولا يرتفعان » . فحقيقة الحال اذن ان الوجود موجود كلّي ثابت ، متصل أزلي ، ينفرد بنفسه لا يتغيّر مطلقا ، ولا يحدث عن شيء اسمه « اللاوجود » لأن الأخير خال من التفكير ، فهو - أعني الوجود - متجانس في جميع اطرافه كل شيء مملؤ به ولا يحتاج الى شيء ، « لان ليس شيء موجودا ولا سوف يكون موجودا ما خلا الوجود » . مثله مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الابعاد عن المركز . وبهذا الاعتبار فلابدء لها ولا نهاية لأن الكرة أكمل الأشياء . فهو اذن وجود مطلق غير متعدّد لا يضاف الى شيء ولا يضاف اليه شيء ، ففي كلا الاضافتين تناقض يستتبع الثبات والـوحدة معـا . . وامـا سـائـر الاشيـاء التي دون هـذا الـوجـود فـوهـم وخيال . . »(٣٥)

وفق هذا السياق يكون « بارمنيدس » قد وضع الأساس الفلسفي الاول لنظرية الوحدة

والثبات في الوجود ، والتي سوف يعمل على تفصيلها تلميذه « زينون » فيما بعد ويحوّلها الى اتجاه فلسفي خاص ، وذلك في مواجهة الاتجاهات الاخرى ، سواء كان اتجاه التغيّر الذي مثلّه « هيراقليطس » ام اتجاه الكثرة التي نادى بها « انكساغوراس ».

ولكن قبل الانتقال الى « زينون » نشير الى فكرة هامة في فلسفة « بارمنيدس » وهي الفكرة القائلة بأزلية الوجود وقدمه . فقد تحدث « بارمنيدس » عن أزلية العالم مقدما أدلّة وتساؤلات سوف تؤثر لاحقا على أفكار الفلاسفة المسلمين الذين قالوا بقدم العالم . وقد افترض « بارمنيدس » انه لو كان الوجود محدثا ، فهو اما أن يكون محدثا بذاته او بواسطة غيره ، وكلا الافتراضين باطلان ، لأن الأول منهما - أي ان العالم محدث بذاته - لا يرتبط بالزمان فلا يكون هناك دفع للاختيار في الوجود في لحظة دون اخرى بسبب خارج عن الوجود ذاته .

وأما الثاني - أي انه محدث بواسطة غيره - فانه متى فرضنا الوجود يستحيل معه عند ذاك وجود علّي (من علّة) سابق عليه ،بل هو قائم حيث ازليته وقدميته وبهذا لا يخضع لكون ولا فساد .

وبذلك يؤسس « بارمنيدس » معرفة فلسفية حول الوجود قائمة على أربعة أسس :
١ - ان العالم واحد في الأصل ، والظواهر المتعددة لا تطال وحدته .
٢ - انه ثابت وحركة التغيّر لا تطال جوهره .
٣ - ان العالم ازلي وقديم غير محدث .
٤ - انه لا يخضع للفساد والتبدّل .(٣٦)

- زينون الايلي (٤٩٠ - ٤٣٠ ق . م .)

أخذت اراء « بارمنيدس » حول الوحدة والثبات شكلها الأكثر وضوحا في فكر تلميذه «زينون»، الذي جسّد أهم اتجاه فلسفي في اليونان القديمة ، يقف في مواجهة القائلين بمبادىء الكثرة والحركة والامتداد . .

لقد كان « زينون » مناضلا سياسياً ما لبث ان تحوّل الى فيلسوف ، غير ان ايمانه بأهدافه جعله يدفع الثمن غاليا . ولكي لا يفشي أسرار الجماعة التي كان ينتمي اليها والتي كانت تناضل ضد سياسة الطاغية « نيركوس » أمير ايليا ، قطع لسانه حائلا بذلك

دون نجاح عمليات التعذيب التي كان مقدرا لها ارغامه على الاعتراف .

ونجد تلخيصا لمذهب « زينون » الجديد في محاورة بارمنيدس لأفلاطون ، حيث يرّد هذا الفيلسوف بشكل أساسي على القائلين بمبدأي الكثرة والحركة . وفي رأي « زينون » ان كل « سعة » لا تحتوي امتدادا هي بمثابة الصفر ، وبأنها لا يمكن أن تساوي أبدا سعة حقيقية يمكن رصدها واقعيا ؛ وفي الوقت الذي أكدّ فيه ذلك ، توصل الى النتيجة التالية : وهي أن كل سعة ينبغي ان تمتلك امتدادا معينا ، لكي تكون شيئا ما ، وانها ـ لذلك ـ قابلة للانقسام على نحو لا نهائي .(٣٧)

انطلاقا من رأيه حول لا نهائية التقسيم لموضوع أو شيء ما ، توصل « زينون » الى فلسفة تنادي بالوحدة والثبات . وبهدف توضيح وجهة نظره هذه قدّم « زينون » حجتين تقوم عليهما فلسفته ، حجة تتعلق بـأبطال الكثرة ، وحجة اخرى بابطال الحركة ، وبذلك يكون مساهما أساسيا في قيام الفلسفة الرافضة للحركة والكثرة في الوجود .

فمن ناحية الحجة الأولى ، أي ابطال الكثرة ، عرض « زينون » أربعة مراحل تدور كل مرحلة منها حول محور معين :

١ ـ محور العدد أو القسمة الثنائية ، وحول هذا الموضوع يقول « زينون » انه « لا تخلو الكثرة ان تكون أما كثرة مقادير ممتدة في المكان ، أو كثرة آحاد غير ممتدة ولا متجزئة» .تنظر الحجة الأولى في الافتراض الاول ، وتنص على أن المقدار قابل للقسمة بالطبع ، « فيمكن قسمة أي مقدار الى جزأين ثم الى جزأين ، وهكذا دون ان تنتهي القسمة الى آحاد غير متجزئة ، لأن مثل هذه الآحاد لا تؤلف مقدارا منقسما ، واذن يكون المقدار المحدود المتناهي حاويا اجزاء حقيقية غير متناهية العدد ، وهذا خلف » .

٢ ـ محود المقدار : من ناحية الافتراض الثاني ، اي من ناحية ان الكثرة مكوّنة من آحاد غير متجزئة ، يقول « زينون » ان هذه الآحاد متناهية العدد ، لأن الكثرة ان كانت حقيقية كانت معينة ، وهذه الآحاد منفصلة والّا اختلط بعضها مع بعض ، وهي مفصلة حتما بأوساط وهذه الأوساط بأوساط ، وهكذا الى ما لا نهاية ، مما يناقض المفروض ، فالكثرة بنوعيتها غير حقيقية » .

٣ ـ محور المكان : يقول « زينون » انه « اذا كانت الكثرة حقيقية كان كل واحد من

آحادها يشغل مكانا حقيقيا ، ولكن هذا المكان يجب ان يكون هو أيضـا في مكان ، وهكذا الى غير نهاية ، فالكثرة اذن غير حقيقية ».

٤ ـ محور المعرفة الحسّية : يتحدث « زينون » في آخر مرحلة من حجته الأولى مشيرا الى أنه « اذا كانت الكثرة حقيقيـة ، وجب ان يقابل النسبة العددية بين كيلة الذرة وحبة الذرة وجزء على عشرة آلاف من الحبة نفس النسبة بين الأصوات الحادثة عن سقوطها الى الأرض ، ولكن الواقع ان لا وزن لها ، فليست الكثرة حقيقية ».

بالنسبة للحجة الثانية المتعلقة بهدف ابطال مبدأالحركة،ساق « زينون » أيضا أربعة حجج أو أدلة ، يعكس كل منها محورا معينا .

١ ـ محور قسمة الزمان : يقول « زينون » انه « اذا كان القاطع للبعد لا يقطعه الاّ بعد قطع نصفه ، وانصافه لا نهاية لها ، فقطعه لها انما يكون قد قطع ما لا نهاية له ، وما لا نهاية له لا يأتي المبتدىء له على الفراغ منه ، فليس احد يقطع المسافة وهكذا الى غير نهاية . . »

٢ ـ محور السرعة او حجة أخيل والسلحفاء: «انّ كانت الحركة موجودة يلزم الاّ يلحق اسرع سريع حركة ابطأ بطيء حركة اذا تقدمه البطيء بقطع مسافة ما او غيرها،لانه يجب اولا ان يكون السريع يقطع الفضلة التي يسبق بها البطيء ، ولا يمكن ان يقطعها لأن انصافها لا نهاية لها ، فهو أبدا يكون مشغولا بقطعها ، والبطيء قد اتى على قطعها ، وهو مشغول بما زاد عليها وقاطع لشيء من الزيادة ويلزم من كلتا الجهتين الاّ يبلغ القاطع الى الطـرف ، ولا يلحق أبطأ بطيء احضارا ».

٣ ـ محور نفي حركة السهم : « يلزم أن يكون المتحرك في ساعة أو غيرها ساكنا فيها متحركا معا ، فالسهم المتحرك مثلا حالته السكون في الواقع ـ أو بالاحرى انه يقـطع المسافة بسكونات متعاقبة ـ فهو اما في مكانه الذي وجد فيه أو في غيره ، والثـاني لا يجوز ، فالسهم ثابت في مكانه ، باعتبار ان الزمان منقسم الى ما لانهاية من الانات ».

٤ ـ محور تساوي الشيئين مكانا وسرعة : يقول « زينون » ان « الاجسام المتساوية في السرعة تقطع مكانا متساويا أيضا اذا تحركت ضد حركتها ، بحيث ان أحدها يتحرك من وسط ميدان غير متحرك ، والآخر من طرف الميدان المتحرك ، حركة مستوية السرعة ، فيكون متحركان متساويي السرعة قطع احدهما البعد الذي قطعه الآخر في نصف الزمان

الذي قطعه الأول ، وهذا خلف . . »[٣٨]

وسواء أثبتت التجربة العلمية صحة هذه الحجج ، او بطلانها ، فان « زينون » كان قد دشّن بحق مرحلة جديدة في تعاطي فكر الانسان مع مشكلات اصيلة في الوجود على غرار مشكلات الجوهر الواحد وأعراضه الكثيرة او الاصل الثابت وحركته المستمرة ، كما انه ساهم في تأسيس الاتجاه الذري ـ الرياضي في المعرفة الفلسفية بالوجود . واذا كان الاعتقاد بأن مبادىء هذه الفلسفة الجديدة قد وضعت على يد « زينون » حدّا للسؤال المتعلّق بوحدة الوجود ، وقال كلمة الفصل فيها ، فان آراء معاصريه من الفلاسفة ، وخاصة « امبادوقليس » و « انكساغوراس » جاءت لتقول عكس ذلك وتثبت ان أمام الفكر مشكلات تتوالد باستمرار وبصورة يغدو معها مستحيلا القول ان فيلسوفا ما أو فلسفة معينة قادرة على حلّ هذه المشكلات بصورة نهائية ، وان الفكر الانساني قد تفرّغ هكذا من ادراكه وتعقّله لأسرار الوجود ، مرة واحدة والى الأبد . وخير دليل على ذلك ، انه كلما تأتي فكرة جديدة حتى تأتي معها بنقيضتها ، ومن خلال الاجابات المتناقضة للاسئلة المتعلقة بأصل الوجود تتطور المعرفة الانسانية بهذا الوجود وتنمو باستمرار فاتحة بذلك آفاقا أمام الفكر تظهر في مرحلة معينة انهامغلقة، ثم تأتي مرحلة تكشف ان هذه الآفاق مفتوحة الى ما لا نهاية .

ـ أمبادوقليس (٤٩٥ ـ ٤٣٥ ق . م)

تحدث « أمبادوقليس » عن نظرته الفلسفية في قصيدته المسماة « في الطبيعة »، والتي يرجع فيها أصل الطبيعة الى أربعة عناصر أو أصول ، ثم انطلق من المتضادات الطبيعية (الحار ـ البارد ـ الرطب ـ اليابس . . الخ) ليعيد دمجها بشكل يرفض فيه امكانية تحوّل احداها الى أخرى ، واعتبر انها موجودة كذلك وان وجودها ناتج عن كونها أضداد ، بمعنى ان البارد لا يصبح هو نفسه حارا ، والعكس بالعكس . بعد ان يحدّد علاقة المتضادات هذه ويرفض تحولاتها من واحدة الى اخرى ، يحصر « أمبادوقليس » عناصر الطبيعة بأربع : النار والهواء والماء والتراب ، ويظهر عنصر النار في فلسفته بمثابة الركيزة في تصوّره لأصل الكون والوجود . الّا انه رغم ذلك يردّ الاختلاف في طبيعة الموجودات الى التباين الكمي في علاقة العناصر الاربع بعضها بالبعض الآخر ، أما

كيف وجدت هذه العناصر ؟ فان هذا الفيلسوف يعتبرها أزلية وغير مخلوقة : « وهذه العناصر غير مخلوقة بل أزلية ، فلا شيء يأتي من لا شيء ، ولا يفنى شيء الى لا شيء ، فما هو موجود فهو موجود ، ولا مجال لكون أو فساد بمعنى المصطلح الواسع ، بل تتداخل هذه الأصول فتصبح الأشياء المختلفة في الأزمنة المختلفة وتتشابه على الدوام ، فهي تحمل صفة عدم التغيّر كما يقول ارسطوطاليس (كتاب الميتافيزيقا) وتمتاز بأنها مطلقة ونهائية »(٣٩).

غير أن القول بأزلية هذه العناصر لا يجيب على السؤال الباحث عن معرفة عملية وجود هذه العناصر نفسها . ولكي يتجاوز « أمبادوقليس » هذا السؤال ويوضح رأيه في وجود العناصر ، يقول بمبدأ الايجاد الطبيعي ، بمعنى ان عملية وجود العناصر تتم عن طريق امتزاج وتبادل هذه العناصر مع احتفاظ كل منها بصفاته المميزة ، دون أن يؤثر فيها الامتزاج أو التبادل . بيد ان القول بالايجاد الطبيعي للعناصر لا ينفي صدورها عن علة أولى او مبدع اول . وكما ينقل « الشهرستاني » فان « أمبادوقليس » قال : « ان الباري تعالى لم تزل هويته فقط ، وهو العلم المحض ، وهو الارادة المحضة ، وهو الجود والعزة ، والقدرة ، والعدل والخير والحق، لا ان هناك قوى مسماة بهذه الأسماء ، بل هي : هو ، وهو : هذه كلها ، مبدع فقط ، لا أنه ابدع من شيء ، ولا أن شيئا كان معه ، فأبدع الشيء الذي هو أول البسائط المعقول ، وهو العنصر الأول ، ثم كسر الأشياء المبسوطة من ذلك المبدع البسيط الواحد الأول ثم كوّن المركبات من المبسوطات .

وهو مبدع الشيء واللاشيء : العقلي ، والفكري ، والوهمي ، أي مبدع المتضادات والمتقابلات : المعقولة والخيالية والحسية ، وقال : ان الباري تعالى أبدع الصور لا بنوع ارادة مستأنفة بل بنوع انه علة فقط ، وهو العلم والارادة . . »(٤٠)

أما حركة هذه العناصر المتبادلة فأنها سوف تكون ، من وجهة نظر « أمبادوقليس » الأساس لانبثاق العناصر ووجودها، ووفق ما يقول فان « الأشياء التي كانت وسوف تكون . . الاشجار النامية والرجال والنساء والدواب والطيور والاسماك بل حتى الآلهة المخلدون ذوي الفضل العظيم ! » كل هؤلاء يصدرون عن حركة العناصر تلك ؟(٤١)وقد أعطى « أمبادوقليس » لحركة العناصر قانونا تنتظم بواسطته عملية وجود العناصر نفسها ،

وتتجاذب هذا القانون قوتان :

١ ـ الغلبة التي تعمل على فصل العناصر عن بعضها البعض .

٢ ـ المحبة التي تعمل على توحيد العناصر واقرار التعاون فيما بينها .

وتشكل هاتان القوتان ، اضافة الى كونهما أساس قانون الحركة الخاصة بالعناصر ، الأصل الذي تتميز بواسطته الجواهر البسيطة الروحانية عن الجواهر المركبة الجسمانية . وكما جاء على لسان « أمبادوقليس » فان « العنصر الأول بسيط من نحو ذات العقل الذي هو دونه . وليس هو بسيطامطلقا ، أي واحد بحتا من نحو ذات العلة ، فلا معلول الاّ وهو مركب تركيبا عقليا أو حسيا . فالعنصر في ذاته مركب من المحبة والغلبة ، وعنهما أبدعت الجواهر البسيطة الروحانية ، والجواهر المركبة الجسمانية ، فصارت المحبة والغلبة صفتين او صورتين للعنصر ، مبدأين لجميع الموجودات ، فانطبعت الروحانيات كلها على المحبة الخالصة ، والجسمانيات كلها على الغلبة والمركبات منهما على طبيعتي المحبة والغلبة والازدواج والتضاد ، وبمقدارهما في المركبات تعرف مقادير الروحانيات في الجسمانيات . وقال : ولهذا المعنى ائتلفت المزدوجات بعضها ببعض نوعا بنوع ، وصنفا بصنف . واختلفت المتضادات فتنافر بعضها عن بعض نوعا عن نوع ،وصنفا عن صنف ، فما كان فيها من الائتلاف والمحبة فمن الروحانيات ، وما كان فيها من الاختلاف والغلبة فمن الجسمانيات وقد يجتمعان في نفس واحدة باضافتين مختلفتين . . »(٤٢)

استنادا الى قانون الانفصال والاتصال هذا ، يحدّد « أمبادوقليس » القوى الفاعلة في حركة العناصر وبالتالي في حركة الوجود ، دون أن يعني ذلك ان قوتي الغلبة والمحبة تشكلان عناصر اضافية الى العناصر الأربعة المذكورة،وانما هي ـ أي الغلبة والمحبة ـ مجرد علل فاعلة محدثة للحركة . وبذلك تبرز أهمية هذا القانون بفكرته العامة وبعلاقته بحركة العناصر ، وخاصة من ناحية أنها ـ أي هذه الأهمية ـ تشير الى وجود ثنائية سببية عند « امبادوقليس » تقوم بشكل أساسي على قاعدة الفصل بين العلل المادية والعلل الفاعلة ، أي فصل العناصر الاربعة عن قوتي الجذب المذكورتين .

ويتضح من ذلك ان كل قوة من هاتين القوتين تتمتع بوظيفة مستقلة عن الاخرى ولكنها مرتبطة بها وجوديا . اذ لا تقوم الحركة الاّ بهما معا . فقوة المحبة تشكل قانون الجذب والحركة وسبب الاتحاد ، أما قوة الغلبة فانها تشكّل علة التجدّد من خلال قيامها بفعل

الفصل المتواصل بين الوحدات والذي يؤدي بشكل أو بآخر الى عملية توحيد غير مباشر ، اذ أن تحول الواحد الى كثرة يتضمن في نفس الوقت مادة تحوّله الى وحدة . . وهكذا ، فالطبيعة كلها تخضع لحركية التغلب الدائرة بين هاتين القوتين . وحسب ما يقول « امبادوقليس » لقد نما « شيء في وقت فأصبح واحدا بعد أن كان كثيرا ، وانقسم في وقت اخر فأصبح كثيرا بعد أن كان واحدا . . »(٤٣)

من خلال هذا القانون يصل « امبادوقليس » الى اوالية الوجود ، ويجعل من المحبة الأصل الخالص الملتحم مع العناصر والمتساوي معها ، ويجعل الغلبة أصلا خارجيا ، يدخل بالصدفة ويحدث الانفصال الذي سوف يعقبه تولّد العناصر والاشياء ، ويعتمد امبادوقليس على هذه الفكرة في تقسيمه عملية الوجود الى أربعة مراحل :

١ ـ مرحلة أولى تكون السيادة فيها للمحبة بشكل تام .

٢ ـ مرحلة ثانية يدور خلالها الصراع بين المحبة والغلبة والذي ينتهي بانتصار الغلبة على المحبة .

٣ ـ مرحلة ثالثة تكون السيادة فيها للغلبة ، فيجري اثناءها الانفصال بين العناصر .

٤ ـ مرحلة رابعة يتجدّد فيها الصراع بين القوتين ، وينتهي هذه المرة بانتصار المحبة وهزيمة الغلبة .

تبرز هذه العملية أهمية التوازن الديناميكي في حركة الوجود ، وهو التوازن الذي يشكل عصب القانون الفلسفي الذي ارتكز عليه « امبادوقليس » في تفسيره لعملية وجود الوجود .

انكساغوراس (٥٠٠ ـ ٤٢٨ ق .م.)

وصل اتجاه الكثرة والحركة الى ذروته على يد « انكساغوراس » الذي يمكن اعتباره بداية الاتجاه العقلي الرافض للنواحي التصوفية في سيرورة انتاج المعرفة والفلسفة في الفكر اليوناني القديم . وانطلاقا من آرائه ،بدأ يتضح الدور الجديد للعقل ، الذي بات يشكل مفتاح المعرفة والوسيلة الوحيدة للبحث عن الحكمة .

تقوم نظرية « انكساغوراس » الطبيعية وفلسفته الخاصة بأصل الوجود على أساس ما أسماه بـ « الخليط الأزلي » الذي ينطلق منه ليتحدث عن اختلاط الاشياء جميعها ، وعن

كونها لا متناهية في العدد والصغر ، وعن ان التباين فيما بينها لا يطال أساس تكوينها ، وانما يعكس الاختلافات الحاصلة في حجم كل منها .

يعرض « أرسطو » في كتاب « الطبيعة » لهذه النظرية ويقول أنه « ليس في هذا العالم حال انتقال من وجود الى عدم ، بل مجرد عملية امتزاج وانفصال عن الخليط الذي هو مجموعة (البذور) التي فرضها الحكيم (انكساغوراس) انها لا تنتهي عددا وليس لها أي شبه بالعناصر لأن في كل منها تركيب يشبه الكل أو بالاحرى « في كل شيء جزء من كل شيء » وان عملية الانفصال هذه لا تخصّ عالمنا فحسب ، بل تشمل عوالم من حولنا لها أقمارها وشموسها ولها حرثها وزرعها وكل ما يمكن ان ينتفع به . . »(٤٤)

واثناء تفسيره كتاب الطبيعة لأرسطو يتحدث « ابن السمح » عن هذا « الخليط الأزلي » ويفسره قائلا انه « لما أخذ انكساغوراس ان الموجود لا يتكّون مما ليس بموجود قال : ان الموجودات كلها موجودة ، ولما رأى ان الموجودات تتكوّن في الشيء الموضوع ، وان الضد لا يتكوّن الاّ عقيب ضده ـ كالحار عقيب البارد ، والاسود عقيب لون آخر ـ قال أن الموجودات كلها والأضداد موجودة في كل شيء حتى ان الأسود فيه الابيض ، وكل ذي لون ، وكذلك الحار والبارد ، فعند ذلك قال : « ان كل شيء موجود في كل شيء ، وانما ينسب الشيء الى ما غلب عليه »(٤٥) .

ولما كان « كل شيء جزء من كل شيء » ، فان « انكساغوراس » سوف يعمل على تجاوز فكرة العناصر الأربعة التي تحدث عنها « امبادوقليس » ويبدأ يميل نحو « الكم » ويتحدث عن البذور التي أوصلته بدورها عن طريق العقل الى فكرة الكثرة . وبهذا المعنى تكون البذور عند « انكساغوراس » هي العناصر اللانهائية ، فالمادة متحركة ومستمرة ولكنها تحتوي في نفس الوقت على صفات متنوعة لجميع الأشياء على اختلافها .

اذن ، تتمحور نظرية « انكساغوراس » الطبيعية حول مبدأ كثرة الصفات الموجودة في كل جزء من المادة او البذور ، وتبعا لذلك فانه « من المحال ان يتبدد شيء الى لاشيء ، فكأن هناك حفظا للمادة وتسربها مع سيل من الانقسام لا ينقطع ولا ينتهي . . ومهما حاولنا ان نصل من وراء هذا الانقسام الى شيء معين ، فاننا لا نصل الى جزء مهما كان صغيرا يخلو من الأجزاء الاخرى ، أي أننا لا نصل الى ما يمكن ان يعتبر ركناً

أصيلا »(٤٦).

يبدو من خلال كل ذلك ، ان للبـذور اهمية مـركزيـة في فلسفة « انكسـاغوراس » الطبيعية ، ولأنها كذلك فقد أعـطاها صفتين : صفـة التشابـه في الحرارة والبـرودة ، والرطوبة والجفاف . . وصفة التباين من حيث نسبة هذه الصفات في كل بذرة ، كما اعتبر ان هذه البذور تمتاز بصفة الأزلية والخلود : « فهي لا تـزيد ولا تنقص ، وتقـوم الاضداد فيها متحدة لا مستقلة» ،ذلك أن الاشياء تحدث على قاعدة « ان لا شيء يخرج من لا شيء» ،وانما تتكون الاشياء عن طريق الامتزاج وتحديـد الكائن يعـود الى غلبة الصفات عليه (العظم ناتج عن غلبة صفتا الصلابة والبياض مثلا . .) فالطبيعة اذن هي هذا الامتزاج نفسه ، او بالاحرى هي الانفصال والامتزاج فحسب ، باعتبار ان ليس في الكون انتقال من وجود الى عدم ولا عكس .

بهدف تجاوز اشكالية البدء في حركة الانفصال هذه ، والتي كان « امبادوقليس » قد ردّها الى قانون الغلبة والمحبة ، توصل « انكساغوراس » الى فكرة « النوس Nous» التي تقوم على أساس اعتبار العقل هو العلة الخارجية التي أحدثت الحركة الاولى وأدّت الى الانفصال التدريجي بين صفات الاشياء . ويعتبر « انكساغوراس » هذا العقـل ، وفق فكرته الجديدة ، غير مختلط ، ولا يوجد فيه جزء من كل شيء كباقي الاشياء وهو ايضا غير مادي ، ويمتلك وحده سلطة الحركة ، لأنه سببها الأول ، وهو ألطف الاشياء وأدّقها وأرقّها ، وتشتمل معرفته الكون كله ، وهو كذلك بسيط غير مركب وقائم بذاته .

ويذكر « الشهرستاني » انه قال : « كانت الاشياء ساكنة ، ثم ان العقل رتبها ترتيبا على احسن نظام ، فوضعها مواضعها من عال ، ومن سافل ، ومن متوسط ، ثم من متحرك ومن ساكن ، ومن مستقيم في الحركة ،ومن دائر.ومن افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الاستقامة ، وهذه كلها بهذا الترتيب مظهرات لما في الجسم الأول من الموجودات »(٤٧) .

انطلاقا من هذه الفكرة،يمكن القول ان « انكساغوراس » يعدّ أول من تحـدث عن العقل في تاريـخ الفكر اليوناني مـا قبل « سقـراط » وخاصـة بشكل نـظري . وينقل « الأهـوانـي » فـي كتابــه « فجـر الفلسفـة اليـونـانيـة » ان «انكسـاغـوراس » كـان يقـول في شـذراتـه : « جميع الاشيـاء الاخـرى فيهـا جـزء من كـل

شيء ، أما العقل فهو لا نهائي ، ويحكم نفسه بنفسه ، ولا يمتزج بشيء ، ولكنه يوجد وحده قائما بذاته ، ذلك انه لو لم يكن قائمابذاته وكان ممتزجا بأي شيء آخر لكان فيه جزء من جميع الأشياء ما دام ممتزجا بشيء آخر ، اذ في كل شيء جزء من كل شيء ، ولو أن الأشياء كانت ممتزجة بالعقل لحالت بينه وبين حكم الاشياء ، كما يحكم نفسه وهو قائم بذاته . ذلك ان العقل ألطف الأشياء جميعها وأنقاها . عالم بكل شيء ، عظيم القدرة ، والعقل يحكم جميع الكائنات الحيّة ، كبيرها وصغيرها ، وهو الذي حرك الحركة الكلية فتحركت الاشياء الحركة الأولى . . وبدأت الأشياء تتحرك من نقطة صغيرة ، ولكن الحركة الآن تمتد الى مسافة أكبر ولا تزال تنتشر والعقل يدرك جميع الاشياء التي امتزجت وانقسمت وهو الذي بث النظام في جميع الاشياء التي كانت والتي توجد الآن والتي سوف تكون ، وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير المنفصلين عنها . هذه الحركة هي التي أحدثها الانفصال . فانفصل الكثيف عن المتخلخل والحار عن البارد ، والنور عن الظلمة ، واليابس عن الرطب ، وكانت هناك أشياء كثيرة.ولا ينفصل او ينقسم شيء عن شيء انفصالا أو تمييزا مطلقا ما عدا العقل ، العقل كله متشابه كبيره وصغيره ، ولا شيء آخر يشبه شيئا آخر ، بل كل شيء من الاشياء يشبه تلك الاشياء ، التي يحتويها اكثر من غيرها . . . » (٤٨) .

٥ ـ الاصل الذري ـ الآلي

ـ ديمقريطس (٤٦٠ ـ ٣٧٠ ق . م .)

أوصلت عمليات الانقسام (الاتصال والانفصال) الحاصلة في حركة الاشياء والوجود ، عامة ، الفكر اليوناني الى معضلة دارت أساسا حول امكانية الشيء الواحد للانقسام او عدمه ، كما ساهمت فكرة « انكساغوراس » المتعلقة بوجود العقل المتميز عن جميع الاشياء ، في طرح موضوع انتاج المعرفة وعلاقة الفكري بالمادي او علاقة الوعي بالوجود .

وقد ساهمت هذه الاشكاليات في بلورة ونمو اتجاه جديد بدأ مع « لوقيبوس » ثم تطور وازداد وضوحا مع « ديمقريطس » ، صاحب ومؤسس الاتجاه الذري في الفلسفة اليونانية . وكان همّ هذين الفيلسوفين محصورا في تحديد واثبات وحدة الوجود والعالم وفي وسيلة استيعاب هذه الوحدة من قبل الانسان.وقد ترك هذا الاتجاه اثرا ملحوظا في التيارات الفلسفية اللاحقة ، وعنه أخذت الابيقورية (نسبة الى « أبيقور » ٣٤١ ـ ٢٧٠ ق .م .)وأفكار الشاعر الروماني « لوكريتس » (٥٥ ق .م) .

وكان هذا الاتجاه ينمو وسط محاولات فهم وتفسير الوجود وصيرورته من ناحية أولى ، وتجاوز اشكاليات الوحدة والكثرة من ناحية ثانية . وقد أسّس « لوقيبوس » مذهبه الفلسفي على قاعدة ابعاد الصدفة عن منشأ الحركة ، وذلك خلافا لما كان يقوله « أمبادوقليس» . وقد رأى « لوقيبوس » ان لا وجود للحركة بدونغائية .لذلك كان يعتبر الذرات في حركة دائمة ومتواصلة بدون توقف ، تنتقل نحو الاعلى والاسفل حسب ثقل الأجسام او خفتها . أي انه لا يحدث شيء بدون غائية ، بل بالعكس ، يحدث كل شيء عن سبب وضرورة ، وبالتالي فان الذرات هي وحدها الوجود بأصله وحركته .

وقد أعطى « لوقيبوس » لهذه الذرات أبعادا ثلاثة متميّزة بحجمها وشكلها ، وان كانت جميعها متشابهة من حيث المادة . من ناحية الكون ، فقد اعتبره لوقيبوس هذا الخلاء اللانهائي المملؤ بالذرات التي لا حصـر لأعدادهـا ، والتي لا تختلف الاّ في الشكل والوضع والترتيب ، وان هذا العالم قد حدث عن الخلاءو عن طريق تجمعّ الذرات ، التي حدثت عنها عوالم لا نهاية لها . والعالم الذي ننتمي اليه ليس الاّ واحدا منها ، يمتاز بقوانينه الآلية الخاصة . اما الذرة نفسها ، فهي « بنيان وجودي خالد ، محدّدة معالمه الجوهرية مرة واحدة والى الابد ، وغير متعلق بشيء آخر سوى ذاته ».وانطلاقا من الذرة استعاد هذا الاتجاه ثنائية الوجود واللاوجود من خلال معالجته لظاهرتي الخلاء والملاء . فالخلاء ، الذي يقول عنه « أرسطو » انه « لا يتمتع بوجود أقل من وجود الجسم المليء » فانه لا يملك نفس الاهمية الوجودية المتمثلة في حيازة « الملاء ».ذلك ان « الخلاء » ببساطة يمثل اللاوجود بينما يمثل « الملاء » الوجود . ان اخذ هذه المسألة بعين الاعتبار ضروريٌ وخاصة لأيضاح « وحدة العالم » في المذهب الذري . ولكن انطلاقا من وجود تمايز في أهمية « الملاء » و « الخلاء » فان هنالك ايضـا تمايـزا في أهمية المكـوّنات الجوهرية لـ « وحدة العـالم » تلك. ذلك لأن هـذه المكوّنـات (الذرات ، أي المـلاء والخلاء) متساوية في الاهمية الوجودية من حيث الزمان ، ومختلفة في هذه الاهمية من حيث الذات .(٤٩)

يتضح من ذلك ان هناك غياب للوحدة الفعلية بين الذرة ومركباتها وبذلك تجري استعادة التناقض الذي بدأ مع « طاليس » والقائم بين الجوهر وأعراضه .

في محاولته لدراسة هذه الظاهرة ، برز « ديمقريطس » بصفته الواضع الفعلي للنظرية الذرية ، بشكل دفعت معظم مؤرخي الفلسفة الى نسبتها اليه اكثر من«لوقيبوس»وقد بدأ « ديمقريطس » محاولته هذه من خلال بحثه عن دوافع الحركة والصيرورة للاشياء ، وهي التي جعلته يتفق مع « لوقيبوس » حول فكرة ان الحقيقة الوجودية لـلاوجود هي تمـاما كالوجود سواء بسواء . « من هنا أعلن ان الخلاء والملاء كلاهما أساسيان للاشياء ، وان الملاء ينقسم الى أجزاء لا نهائية في الصغر ، وتتفرّق هذه الجزئيات بعضها عن بعض بوجود الخلاء ، وهذا الجزء الصغير جدا غير قابل للانقسام ويشغل حيّزا خاصا به . لذا سميّت هذه الاشياء الصغيرة بالذرات Atomes ، وهذه الذرات توصف باللانهائية ومنظمة

في خلاء لا نهائي أيضا ، وهي متجانسة تجانسا تاما في جوهرها . وتباينها ظاهري ، ولا يلحقها تغيّر كيفي بغير الوضع ، فكل تغيّر يمكن أن يحدث فهو راجع الى مقولة الوضع أو الى طبيعة التنظيم الذري نفسه . وان الاشياء ذاتها تصدر عنها مؤثرات بطريقة آلية بسبب المصادمات . فكل أثر متأت عن مسافة فهو مرتبط بهذه المؤثرات ايضا . وان الصفات في الاشياء تعتمد على (الشكل والحجم والوضع والترتيب) في الذرات نفسها ... »[٥٠]

أما « كابيلي » في كتابه « ما قبل السقراطيين »، فانه يتحدث عما سعى « ديمقراطيس » الى تأكيده بقوله « ان نشوءا (أي حركة) من اللاموجود لا يوجد اما من الموجود فسوف لا يكون شيء (بالمعنى الحقيقي) ناشئا ، لأن الذرات - نتيجة صلابتها - لم تعان أي خلل او تغيّر . وعلى هذا فلا يمكن ان يأتي لون من أجسام أولى لا متغيرة ولا ملونة ، كما لا يمكن ان تأتي طبيعة أو نفس من أجسام أولى لا متغيرة وعديمة الكيفية .. »[٥١]

وهكذا يزيل « ديمقريطس » مبدأ الحركة الذاتية دون ان يحدّد ماهية المصدر الخارجي لهذه الحركة ، ويكتفي بالقول « ان القرارات بطبيعتها غيرمتحركة ، وأنها تحرك من خلال صدمة »[٥٢]. أما كيف تبرز فكرة وحدة العالم من خلال الذرة ، فان « ذيمقريطس » يشدد على فصل الجوهر عن الظاهرة وفصل الفكر عن الملاحظة ، اذ ان وحدة العالم الذري هي في المحصلة النهائية وحدة الذرات ذلك لأن المماثلة الحاصلة في جميع الذرات تجعل كل ذرة مقياسا لجميع الذرات ، وبالتالي تصبح كل ذرة مركز لجميع الذرات الاخرى . « واذا كان ديمقريطس قد امتنع ، كما اخبرنا Simplicius ، عن اعتبار الذرات موجودة ضمن وحدة تضمّها جميعا ، فانه استطاع النفاذ الى فكرة وحدتها على أساس المماثلة النوعية الكلية بينها . اذ ذاك تصبح الوحدة معطاة في كل ذرة . الّا ان هذه « الوحدة » محددة على نحو مضموني وليس على نحو عددي فالمفرد والكل يظهران اذن في شكل الذرة الواحدة ومجموع الذرات في آن واحد . ذلك لأن « العام » يتأصّل في مجموع الذرات من ناحية أولى ، ولأن صفة الذرة الواحدة قائمة ، بسبب ذلك ، في مجموع الذرات من ناحية ثانية »[٥٣].

لكن ، اذا كانت وحدة الوجود قد تماهت ، عند « ديمقريطس »، مع وحدة العنصر

الذري بصفتها الأصل الظاهر لوحدة العالم،فان مسألة وجود العنصر الذري نفسه عادت لتطرح نفسها من جديد : هل المادة هي الأصل في وجود العالم ، أم ان هناك مبدع للمادة او للأصل الذي انبثق عنه العالم ؟ وقد حاول « الشهر ستاني » تجاوزهذه المسألة عندما نسب الى « ديمقريطس » قوله في المبدع الأول الذي هو ليس بالعنصر ، اي الذرة ولا بالعقل : « انه ليس هو العنصر فقط ، ولا العقل فقط ، بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات : أوائل الموجودات كلها ، ومنها أبدعت الاشياء البسيطة كلها دفعة واحدة . وامـا " مركبات فانها كونت دائمة دائرة ، الآ ان ديمومتها بنوع ، ودثورها بنوع . ثم ان العالم بجملته باق غير داثر ، لأنه ذكر ان هذا العالم متصل بذلك العالم الاعلى ، كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطيف أرواحها الساكنة فيها . والعناصر وان كانت تدثر في الظاهر فان صفوها من الروح البسيط الذي فيها ، فاذا كان كذلك فليس يدثر الآ من جهة الحواس ، فأما من نحو العقل فانه ليس يدثر ، فلا يدثر هذا العالم اذا كان صفوها فيه ، وصفوه متصل بالعوالم البسيطة ، وانما شنع عليه الحكماء من جهة قوله : ان اول مبدع هو العناصر وبعدها أبدعت البسائط الروحانية فهو يرتقي من الاسفل الى الاعلى ، ومن الأكدر الى الأصفى . . »(٥٤)

وأخيرا ، تساهم العلاقة التي وضعها « ديمقريطس » بين الذرة (الخاص) والذرات (العام) ليس فقط في تبيان العلاقة الوجودية بين الكل والجزء او الكثرة والوحدة ، وانما أيضا في عملية ادراك هذه العلاقة بواسطة الفكر . فاذا كانت كل ذرة تماثل من الناحية الكيفية ، كل الذرات الاخرى ، فان الانسان (الفيلسوف) يصبح قادرا على استخدام « مفهوم » يتمكن بواسطته من معرفة مجموع الذرات انطلاقا من تعرّفه على ذرة واحدة فقط . وبالتالي ، فان الفكر وحده يستطيع ادراك العالم الذري كما هو في ذاته استنادا الى عملية تجريد مفهومية ـ ذهنية تفصل بين الخاص والعام وتوحّد بينهما من حيث الماهية . . (٥٥)

يتبيّن من كل ما تقدّم ان جميع الفلاسفة اليونانيين الاوائل الذين بدأوا فلسفتهم بالتعرّف على الطبيعة ، بأصل وجودها وحركتها ، لم يعالجوا بشكل واضح التناقض الذي كان قائما في نظرياتهم ، بين الجوهر وأعراضه ، ولم تتمكن فلسفة العصر اليوناني القديم من حلّ هذه المشكلة ، الأمر الذي أفسح في المجال امام استقلالية الجوهر عن

ظواهره ، والتي كوّنت تبعا لذلك ، الدعامة التاريخية للفكر الفلسفي اليوناني اللاحق .

وقد كان واضحا ان أصل العالم ، سواء كـان الماء او النـار او الهواء او الابيـرون Apeironاللانهائي ، او الذرة . . كان على صورة موحدة وغير منقسمة ، ومجردة من الزمان والحركة أي على صورة جوهر واحد ثابت وأزلي . اما التغيّر والحركة والزمان فانها خاصة بظواهر هذا الجوهر واعراضه فقط . واذا كان « هيراقليطس » قد قال بمبدأ « النار المتحركة بشكل خالد » و « طاليس » و « انكسمندريس » و « انكسيمانس » تحدثوا عن « الأصل المبدأ المتحرك لذاته بذاته » فإن من لحقهم من الفلاسفة الايليين قد قالوا بمبدأ « الوجود الواحد والثابت الذي لا يتغير ولا يتحرك » .

واذا كانت مقولات العقل والفكر قد عبرت تاريخ الفكر اليوناني القديم في شكـل ومضات ، فان مسألة وعي الانسان لوجوده ومكانته في هذا العالم كانت على ما يبدو غائبة بصورة ملحوظة ، فقد شكلّت معرفة اصل العالم محور اهتمام هؤلاء الفلاسفة بالدرجة الاولى ، وكان على الفلسفة ان تنتظر زمنا طويلا قبل ان يبدأ الفيلسـوف في البحث عن حقيقة الوجود الانساني وعن علاقة الفكر بالوجود المتعيّن لـلانسان ، على حدّ تعبير « هيـدغـر » .

وقد جاءت فلسفة « سقراط » في لحظة مفارقة كاد يضيع فيها الفكـر في مشكلات البحث عن أصل العالم بينما كانت ظروف اليونان تلحّ على معرفة موقع الانسان في هذا العالم ، ومعرفة مدى ارادته وتعقلّه وحريته ودوره في انتظام حركة العالم والوجودوالحياة ، لذلك جاءت فلسفة « سقراط » بما يشبه الثورة على مجمل الفكر اليوناني القديم ، وخاصة عندما أعلن عبارته الشهيرة : أيها الانسان اعرف نفسك. ومنذ تلك اللحـظة بدأت الفلسفة في ممارسة وظيفتها الجديدة : معرفة الانسان لذاته ولموقعه في المجتمع والدولة والوجود المتعيّن بشكل عام . .

هوامش وملاحظات

(١) أرسطو : ما وراء الطبيعة ، صفحة ٢٣ ، طبعة باريس ، ١٩٦٦ .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ٢٤ .

(٣) جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون ، من طاليس إلى سقراط ، مرجع مذكور ، صفحة ٣١ .
(٤) تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول ، صفحة ٣٥ . وكذلك طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، مرجع مذكور ، صفحة ٦٧ .
(٥) تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول ، صفحة ٣٤ . وكذلك مشروع رؤية جديدة . . . صفحة ٦٧ .
(٦) أرسطو : كتاب السياسة ، الطبعة الفرنسية ، باريس ١٩٥٠ ، الصفحات ٢٧ ـ ٢٨ . ونجد هذه الرواية مذكورة مع بعض التغييرات الهامشية في كتاب تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ٥٩ ـ ٦٠ . ويمكن أيضاً الرجوع إلى النص العربي لكتاب أرسطو هذا ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، نشر الهيئة العامة المصرية للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
(٧) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ٦٠ .
(٨) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة . . . مرجع مذكور ، صفحة ٦٨ .
(٩) أرسطو : ما وراء الطبيعة ، الصفحات ٢٣ ـ ٢٤ . وللمزيد حول فلسفة طاليس راجع : أحمد أمين ، قصة الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، ١٩٦٤ ؛ حول فلسفة طاليس ، الصفحات ٢٠ ـ ٢٨ . وكذلك كتاب : المفكرون اليونانيون قبل سقراط ، باللغة الفرنسية ، نشر فلاماريون ، باريس ، ١٩٦٤ ، حول فلاسفة الطبيعة ، الصفحات ٤٥ ـ ٥٨ .
(١٠) فلاسفة يونانيون . . . مرجع مذكور ، صفحة ٣٥ .
(١١) مشروع رؤية جديدة . . . مرجع مذكور ، صفحة ٧٨ .
(١٢) فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٥ .
(١٣) مشروع رؤية جديدة . . . مرجع مذكور ، الصفحات ٧٩ ـ ٨٠ .
(١٤) فلاسفة يونانيون . . . مرجع مذكور ، صفحة ٣٧ .
(١٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، مرجع مذكور ، المجلد الثاني ، صفحة ٦١ .
(١٦) المرجع السابق ، الصفحات ٦٣ ـ ٦٤ . وفي الصفحات ٦٦ ـ ٦٨ نجد مراجعة من نفس النوع لفكرة انكسيمانس عن الهواء كأصل للعالم .
(١٧) مشروع رؤية جديدة . . . مرجع مذكور ، صفحة ٨٣ .
(١٨) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة ، مرجع مذكور ، الجزء الأول ، الصفحات ٦٥ ـ ٦٦ .
(١٩) برنت ، فجر الفلسفة اليونانية ، مرجع مذكور ، صفحة ١٠٨ .
(٢٠) جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون . . . مرجع مذكور ، صفحة ٤٤ .
(٢١) الشهرستاني : الملل والنحل ، مرجع مذكور ، المجلد الثاني ، صفحة ٧٧ .
(٢٢) جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون . . . مرجع مذكور ، صفحة ٥٠ .
(٢٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، مرجع مذكور ، المجلد الثاني ، الصفحات ٧٤ ـ ٧٥ .
(٢٤) المرجع السابق ، الصفحات ٧٩ ـ ٨٠ . حول فلسفة فيثاغوراس ، راجع أيضاً : قصة الفلسفة اليونانية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٩ ـ ٣٨ .
(٢٥) فلوطرخس : الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ، ترجمة قسطا بن لوقا ، صفحة

١٠٢ ، وكذلك : فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ، مرجع مذكور ، الصفحات ٥٦ - ٥٧ .

(٢٦) الشهرستاني : الملل والنحل ، مرجع مذكور ، المجلد الثاني ، صفحة ٨١ .

(٢٧) جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون . . . مرجع مذكور ، صفحة ٥٨ .

(٢٨) تيودور أويزرمان : تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٨ .

(٢٩) المرجع السابق ، الصفحات ١٧ - ١٨ .

(٣٠) أ . و . ماكوفيلسكي : ما قبل السقراطية ، كازان ، ١٩١٤ ، الجزء الأول ، صفحة ١٥٠ ، نقلاً عن المرجع السابق ، صفحة ١٧ .

(٣١) ما قبل السقراطية ، الجزء الأول ، صفحة ١٦١ ، وكذلك المرجع السابق ، صفحة ١٦ .

(٣٢) نفس المصدر والمرجع ، ونفس الصفحات .

(٣٣) تطور الفكر الفلسفي ، صفحة ١٦ . حول فلسفة هيراقليطس ، راجع أيضاً ، قصة الفلسفة اليونانية ، الصفحات ٥٦ - ٦٥ ؛ المفكرون اليونانيون قبل سقراط ، الصفحات ٧١ - ٨٦ ؛ فلاسفة يونانيون . . . الصفحات ٥١ - ٦٠ .

(٣٤) جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون . . . مرجع مذكور ، صفحة ٦٦ .

(٣٥) المرجع السابق ، صفحة ٦٧ .

(٣٦) حول بارمنيدس ، المرجع السابق ، الصفحات ٦٣ - ٧١ ؛ وكذلك المفكرون اليونانيون قبل سقراط ، مرجع مذكور ، الصفحات ٨٧ - ١٠٧ .

(٣٧) ذكرها طيب تيزيني ، مشروع رؤية جديدة . . . مرجع مذكور ، صفحة ٨٧ .

(٣٨) راجع حول الموضوع ، يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، صفحة ٣١ وما بعدها . القاهرة ، ١٩٤٦ . وكذلك ، فلاسفة اليونانيون . . . الصفحات ٧٥ - ٨٢ .

(٣٩) فلاسفة يونانيون ، مرجع مذكور ، صفحة ٩٣ .

(٤٠) الشهرستاني : الملل والنحل ، مرجع مذكور ، المجلد الثاني ، الصفحات ٦٨ - ٦٩ .

(٤١) فلاسفة يونانيون . . . مرجع مذكور ، صفحة ٩٣ .

(٤٢) نقلاً عن الشهرستاني ، المرجع المذكور ، المجلد الثاني ، صفحة ٦٩ .

(٤٣) فلاسفة يونانيون . . . مرجع مذكور ، صفحة ٩٦ . وحول مجمل فلسفة أمبادوقليس ، راجع الصفحات ٨٩ - ١٠٣ ؛ وكذلك قصة الفلسفة اليونانية ، الصفحات ٦٦ - ٧٢ ؛ المفكرون اليونانيون قبل سقراط . . . الصفحات ١١٥ - ١٤٢ .

(٤٤) فلاسفة يونانيون . . . مرجع مذكور ، صفحة ١٠٩ .

(٤٥) المرجع السابق ، صفحة ١١٠ .

(٤٦) المرجع السابق ، صفحة ١١١ .

(٤٧) ذكرها الشهرستاني : الملل والنحل ، مرجع مذكور ، المجلد الثاني ، الصفحات ٦٥ - ٦٦ .

(٤٨) الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية ، صفحة ١٩٤ . وكذلك فلاسفة يونانيون . . . صفحة ١١١ .

(٤٩) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة . . . مرجع مذكور ، الصفحات ٨٨ - ٨٩ .
(٥٠) جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون ، من طاليس إلى سقراط ، مرجع مذكور ، صفحة .
(٥١) كابيلي : ما قبل السقراطيين ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٩٩ .
(٥٢) المرجع السابق ، صفحة ٤٠٣ .
(٥٣) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة . . . مرجع مذكور ، صفحة ٩٥ .
(٥٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، المجلد الثاني ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٠٠ - ١٠١ .
(٥٥) حول مفهوم الذرة وفلسفة ديمقريطس ولوقيبوس ، راجع قصة الفلسفة اليونانية ، الصفحات ٧٣ - ٨١ ؛ المفكرون اليونانيون قبل سقراط ، الصفحات ١٦٣ - ١٩٦ ؛ وكذلك كتاب فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ، الصفحات ١٢١ - ١٤١ .

ـ الفصل الرابع

تعريفات الفلسفة ومشكلاتها: الحكمة والوحي

١ ـ اشكاليات التعريف

٢ ـ الفلسفة والحكمة :
تعريفات متعددة ومشكلات مختلفة

٣ ـ التعريفات اليونانية للفلسفة

٤ ـ الفلسفة والشريعة واللاهوت

١ ـ اشكاليات التعريف

رغم مرور ما يقارب الخمسة والعشرين قرناً ، وهي الزمن الممتد من « هيرا قليطس » الى « هيدغر » ، فان مسألة اعطاء تعريف قاطع وملازم للفلسفة لا زالت تفتقر الى اجابة تزيل التعددية البارزة تارة والغموض المهيمن تارة اخرى . فلا تبقى الفلسفة ، بما هي مفتاح المعرفة ، اكثرالابواب المغلقة امام اشباعات طالبي المعرفة انفسهم . اذ بدون القدرة على تعيين تعريف ـ مفهوم واضح ، يخففّ من التعددية ويلغي الغموض ، تبقى الفلسفة سؤالاً ، ويظل اهم ابواب المعرفة موصداً ، يكللّه صداً تاريخي .

ومنذ اللحظة التي شرع فيها « هيراقليطس » بتعريف الفلسفة من خلال حديثه عن « الانسان الفيلسوف » وعلاقته بـ « اللوغوس » الى اللحظة التي تساءل فيها « مارتن هيدغر » عن ماهيّة الفلسفة ، في اكثر كتبه صدقاً وتشاؤماً « ما هي الفلسفة » ؟ (١) فان التاريخ ، وعلى الاقل تاريخ الفلسفة ، يكون قد قطع زمناً مثقلاً بتفاصيله ، غنياً بفلاسفته بتناقض وظائفهم واهدافهم ، بينما نقطة انطلاق هذا التاريخ ظلّت تساؤلاً .

هل ثمة استحالة في الاجابة على هذا التساؤل ؟ وهل يعقل ان لا تتضمن منتجات الفلاسفة « العظماء » تعريفاً يعطي الفلسفة « علمها » ؟ قد تبدو هذه الاسئلة مغالطة ناتجة عن ارتجال « فلسفي » لا يأخذ بعين الاعتبار الفكر الفلسفي بعموميته وبمراحل تطوره . بيد ان الواقع يكشف عن وجود تعريفات متنوعة ومتناقضة لمفهوم الفلسفة ، بحيث تصبح الفلسفة نفسها « كمية » فلسفات ، لكل منها مفهوم ، وغاية ووظيفة . وبالتالي ، ان يكون للفلسفة تعريف واحد ، واضح ، حائز على اجماع الفلاسفة ، كباقي العلوم الاخرى ، فانه الموضوع الاكثر بروزاً ، بسبب فقدانه ، والظاهرة التي قد تكون في صميم الازمة التي تعاني منها الفلسفة منذ نشأتها اليونانية الى العصر النووي .

لسنا بصدد معالجة هذه الازمة ، كما اننا لا نبحث عن تعريف واحد للفلسفة . ان ما

نسعى اليه هو اعطاء بعض الملاحظات التي يمكن بواسطتها استيعاب مرحلة احتضار الفلسفة التقليدية واسباب غياب المفهوم الواحد المشترك للفلسفة ، كعلم انساني متخصص في شؤون الفكر والمعرفة . وفق هذا السياق ، نورد الملاحظات التالية :

اولاً ، ان الاجابة على سؤال « ماهيّة الفلسفة » تحتاج الى نقطة انطلاق ، اي قاعدة منهجية استناداً اليها يمكن البدء بتنظير الفلسفة تعريفها . ولما كانت الفلسفة بمثابة المعرفة التي يعبّر بواسطتها الانسان عن انشغال الفكر بالوجود ، ولما كانت خصائص الانسان والفكر والوجود قد توزّعت بين الاهتمامات المتنامية للعقل البشري والتحديدات الشمولية والمطلقة للدين والمعرفة الالهية بشكل عام ، فان القاعدة المنهجية لموضوع الفلسفة سوف تكون وسط دائرة الالتباس التي تحيط بعلاقة الفكر والوجود وحيث يكون الانسان واقفاً بين مسلّمات المعرفة الالهية الشاملة والنتائج النسبية لنشاطية العقل البشري المتنامية .

وبالتالي ، هل يكون العقل الانساني هو هذه القاعدة ، ام يكون الدين وحده القادر على الاجابة الحاسمة حول هذه المسألة ؟ بمعنى آخر ، هل يمكن تعريف الفلسفة قبل استجلاء الغموض القائم بين المعرفة والايمان ؟ فالعقلانيون ، ومن بينهم الاتجاه الفلسفي المادي ، ينطلقون من العقل لادراك مشكلات الفلسفة ، كمفاهيم ومضامين ؛ يستندون الى العقل وحده في فلسفتهم وفي تحديدهم لماهيّة الفلسفة التي تغدو معهم عبارة عن ادارة شؤون العقل ، بواسطتها تطرح الاسئلة ، وتنهال الاجوبة ، وتصبح الفلسفة بالتالي ام العلوم بلا منازع .

من جهتهم ، يميل الروحانيون ، ونقطة انطلاقهم الايمان ، الى ادراك الفلسفة من خلال الدين الذي تؤول اليه مشكلات الفكر والعقل والمعرفة عامة . فلا يمكن تعريف الفلسفة انطلاقاً من الفلسفة نفسها ، كما لا يمكن للفلسفة وحدها ، ان تجيب على جميع الاسئلة المتعلقة بالوجود والفكر والانسان . بالنسبة اليهم ، تخضع الفلسفة وما يتفرّع عنها من امور العقل للدين ، ومن هذه الدونية يأتي تبرير معرفة الدين بالماهيّة الفلسفية ، وتنحصر الفلسفة في مساعدة الدين من خلال قيامها بوظيفة طرح الاسئلة . وحسب ما يقول « هتشيسون » في كتابه « الايمان والعقل والوجود » ، فان الدين وحده الذي يجيب على سؤال ما هي الفلسفة . بينما تكون المهمة الاساسية للفلسفة هي « ان

تطرح الاسئلة : ما هي الفلسفة ؟ ما هي مناهجها ؟ ما هي مهمتها في الحياة الانسانية ؟ . . . المشكلات الفلسفية لا تحل ابداً ، انها في افضل الاحوال توضّح ، وفي اسوأها تشوّه . . » [٢]

وبما ان العقل ، بالنسبة لاصحاب الاتجاه العقلاني ، يشير الى اوليات انشغال الفكر بالوجود بهدف تمكين الانسان من زيادة ادراكه وسيطرته على الطبيعة والواقع ومساعدته في ايجاد الوسائل المناسبة للتغلب على صعوبات الحياة ومتطلباتها ، وتكون الفلسفة تبعاً لذلك احدى منتجات العقل البشري وهو يضع لنفسه المعرفة النظرية والممارسة العملية اللتان تنيران الطريق امام الانسان وهو في سبيل سبر اغوار ذاته والوجود المحيط به ، فان الدين ، بالنسبة لاصحاب الاتجاه الروحي ـ الايماني ، يؤكد على اولوية المعرفة الالهية التي تقدم للعقل البشري الهداية التي يتمكن بواسطتها الانسان من ادراك موقعه في الوجود وغايته في الحياة وعلاقته بالآخرين ، وكذلك تساعد الانسان في الحصول على افضل الوسائل التي يحتاجها في سبيل بناء مجتمع يقوم على اساس محاكاة العدالة الالهية المطلقة . وبالتالي ، فالفلسفة القائمة على اساس متين من الايمان تغدو ضرباً من المعرفة البشرية بالمعرفة الآلهية ومحاولة لتطبيق هذه المعرفة في الممارسة النظرية والعملية للانسان ، اضافة الى كونها محاولة انسانية لفهم وادراك التدبير الالهي للعالم والوجود .

رغم كل ذلك ، فان هذه الملاحظة تكتفي بتبيان الموقع الوسط الذي تحتله الفلسفة بين العقل والدين ، ولا تجيب على الاسئلة المتعلقة بالاشكالات التاريخية القائمة بين الفلسفة والدين ، الامر الذي سوف نعالجه في صفحات لاحقة .

ثانياً ، لا يمكن للباحث عن جواب لسؤال عن ماهيّة الفلسفة ، ان يتعامل مع المشكلة وهو خارج ارض الفلسفة . فالسؤال نفسه اصبح فلسفة ، اما الاجابة فتتطلب الدخول الى دائرة الفلسفة ، بتاريخها وحاملها . انها تجذب الباحث عنها الى « ملعبها » ، ومن خرج من دائرتها عجز عن الوصول الى اجابة تقنعه وتقنع غيره . اليست فكرة الفلسفة نفسها فلسفة ايضاً ؟ او كما يقول « شلنغ » : « ان نفس فكرة الفلسفة هي نتيجة فلسفة ايضاً ، كعلم غير متناه ، العلم بذاتها . . ان جوهر المسألة هو ان فكرة الفلسفة هي نتيجة لتطورها التاريخي ، وان المضمون المتناقض لهذه الفكرة هو انعكاس للتناقضات الفعلية

لتطور الفلسفة ، ولتطور كل ما يحدّد شكل ومضمون تطورها على حدّ سواء . . . » (٣)

وبهذا المعنى ، يصبح لزاماً على السائل ان يتفلسف ، اي ، حسب هيدغر ، ان يقيم في دائرة الفلسفة : « اننا عندما نسأل : ما هي الفلسفة ؟ نحن نتكلم عن الفلسفة ، وتساؤلنا بهذه الطريقة يضعنا ـ بشكل واضح ـ في موقف عال على الفلسفة ، اي بمعزل عنها ، بينما الهدف من سؤالنا هو ان ندخل في الفلسفة ، وان نقيم فيها، فنسلك وفق طريقها ، اي ان نتفلسف » (٤) .

ثالثاً ، انسجاماً مع هذه الملاحظة ، يصبح الفلاسفة انفسهم اصحاب السؤال عن ماهيّة الفلسفة ، ويقوموا هم ايضاً بمهمة الاجابة . وهذا ما يفسّر انشغال الفلاسفة الدائم بهموم الفلسفة ، وتصبح عملية البحث عن تعريف لمفهوم علمهم المهمة الاولى التي تؤدي غالباً الى منازعات فلسفية ، اسفرت بدورها عن ابعادهم عن المعالجات الفعلية للمشكلات التي يطرحوها ، او على الاقل دفعتهم لبذل مجهودات كبيرة للرد على نظريات بعضهم البعض . وقد دفعت هذه الملاحظة « هاينريش ريكرت » الى طرح السؤال التالي : « لماذا يتحدث الفلاسفة كثيراً عن مفهوم علمهم بدلاً من ان يسووا المشكلات القائمة في مجالهم ، كما يفعل العلماء الآخرون ؟ انهم لم يتوصلوا حتى الى اتفاق حول تعريف موضوعهم » (٥) . وبالتالي ، فان كل الاتجاهات الفلسفية تسلب بعضها البعض ، ويشهد تاريخ الفلسفة هذه الظاهرة بشكل واضح ، بحيث تغدو عمليات السلب المتبادلة التي تميّز علاقات المذاهب فيما بينها ، السبب الاول الذي وضع وحدة المعرفة الفلسفية موضع التساؤل .

وقد ادّت هذه المنازعات ، فيما أدّت اليه ، الى نتيجة وهي انه اصبح من العسير ايجاد داخل الفلسفة تعريف واحد للمفاهيم ، بل لا يوجد تعريف واحد لمفهوم الفلسفة نفسه . الم يكن محقاً « لودفيغ فيورباخ » عندما كان يردد غالباً : « فلسفتي ليست فلسفة على الاطلاق » ؟

اذا تجاوزنا اشكالية التسمية ، وتعددية التعريفات ونقاط الانطلاق ، ودخلنا الى عالم المضامين والموضوعات ، هل نجد مضموناً واحداً للتعريف متعدد الاشكال ؟ لكننا سرعان ما نكتشف ان المضمون ايضاً يعاني من نفس الوضع ، بحيث تصبح التساؤلات عن ماهيّة الفلسفة لا تقف عند حدود التعريف ، وانما تتعداه الى جوهر

الفلسفة ومضمونها ، كعلم قائم بذاته .

يبدو ان الهروب باتجاه المضمون يزيد المشكلة تعقيداً ، خاصة وان جوهر الفلسفة ، كما يقول « دلتاي » ، متحرك ومتنوع الى اقصى حد » ، وبالتالي فمن الافضل ، برأيه ، « ان نحدّد لا ما يعتبر فلسفة في اللحظة الحاضرة، بل ما هو وماسيظل دائماً يشكل مضمونها » (٦) . وقد وجدت مضامين المعرفة كلها ، على وجه التقريب والاجمال ، مكانها داخل منظومة الفلسفة ، وخاصة عندما كانت الفلسفة مهيمنة على نشاط الفكر ومستحقة التسمية التي لازمتها طويلاً ، اي ام العلوم . ومنذ التحديد اليوناني للفلسفة ، كانت هذه الاخيرة تتضمن مجموعة هائلة من المضامين ذات الطبيعة الانسانية او الدينية او الاجتماعية او العلمية . حتى ان المشكلات التي تطورت ودخلت ضمن صلاحيات العلوم المتخصصة التي انفصلت عن الفلسفة واقامت صروحها الخاصة ، فان الفلاسفة عاندوا ضد انفصالها عن دائرة صلاحياتهم .

ورغم ان مضامين الفكر الانساني قد رسمت حدودها بصورة مستقلة عن الفلسفة ، مثل علوم الطبيعة والاجتماع والانسان الخ . . فان الفلسفة ظلّت معنية بهذه العلوم ، ولكن ليس من ناحية الجزئيات الخاصة بكل علم ، وانما فيما يتعلق بالمشكلات والغايات الكامنة في مجالات هذه العلوم . فالفلسفة تصبح عاجزة عن تحديد هويتها اذا لم تأخذ بعين الاعتبار الاجابات المطلوبة المتعلقة بالمشكلات والاسئلة والغايات التي تثيرها الرياضيات او الكيمياء او الطب او الفيزياء او الانتربولوجيا . .

صحيح ان ماهيّة الفلسفة ، عندما كانت تحمل صفة ام العلوم قد اختلفت عن ماهيتها عندما رسمت هذه العلوم حدودها بصورة قاطعة ، ولكن ما هو صحيح ايضاً ان الفلسفة ، رغم اعترافها بهذه الحدود ؛ حاولت الاحاطة بالمشكلات المستجدة وان تزّج نفسها في قلب البنية المعرفية المتنامية للعلوم المتخصصّة ، وهذا ما يفسّر لماذا اصبحت مجالات التخصصّ فلسفات ، وحازت المشكلات الانسانية والعلمية على تسمية الفلسفة . وهكذا نجد للسياسة فلسفة ، وللاخلاق فلسفة ، وللتاريخ فلسفة ، وللحضارة فلسفة . . اي عندما كانت المعرفة موحّدة في اطار الفلسفة ، اصبحت ، بعد رسم الحدود ، فلسفات متعددة لمعارف كثيرة : فلسفة السياسة ، فلسفة الاخلاق ، فلسفة التاريخ ، فلسفة الحضارة ، فلسفة العلوم الخ . . بل اكثر من ذلك ، اصبحت نظريات عالم

النبات السويدي « كارل فون لينيه» (١٧٠٧ ـ ١٧٧٨) ، حول وضع مبادىء تجديد فصائل وانواع النباتات ، تسمى « فلسفة النبات » . ونظرية الارتقاء والتجربة والملاحظة في الدراسات المتعلقة بتطورالكائنات الحيّة ، وخاصة الحيوان ، غدت مع العالم الفرنسي « جان باتيست لامارك » (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩) ، « فلسفة علم الحيوان » ، خاصة وانه اطلق على كتابه الذي وضعه سنة ١٨٠٩ اسم « الفلسفة الحيوانية » .(٧) وعلم الطبيعة ، الذي تخصصّ فيه « إسحاق نيوتن » (١٦٤٣ ـ ١٧٢٧) اصبح « فلسفه الطبيعة » ، وكتابه المشهور « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » ، الذي وضعه « نيوتن» سنة ١٦٨٧ ، يعلن عن ولادتها (٨) . وبعد الثورة الصناعية ، وخاصة في انكلترا ، اخذت كل مسألة نظرية قامت على التجربة صفة فلسفية ، هذا اذا لم يطلق عليه تسمية الفلسفة ، وذلك في كافة المجالات دون استثناء : في الكيمياء ، الميكانيك ، التاريخ ، الزراعة ، الفن ، الطبيعة ، القانون الخ . . وقد دفعت هذه الظاهرة « هيغل » ليردّ بسخرية على هذا المنحى الذي يجعل كل تجربة قابلة لأن تصبح فلسفة ، وللردّ على الحالة التي وصلت اليهاالفلسفة . لذلك يقول في سياق رفضه اعتبار « نيوتن » فيلسوف الطبيعة : « عند الانكليز تحتفظ الفلسفة بهذا المعنى حتى في يومنا هذا . ولا يزال نيوتن يلقى المديح منهم كفيلسوف عظيم . وحتى في قوائم الاسعار عندهم ، فان الادوات التي لا يمكن تصنيفها على انها اجهزة كهربائية او مغناطيسية ، مثل جهاز قياس الضغط (بارومتر) او جهاز قياس الحرارة (ترمومتر) يسمونها (ادوات فلسفية) . فان اي معرفة موضوعها ادراك المقياس الثابت ، والكلّي في بحر الاشياء الفرديةالتجريبية ، ودراسة الضرورة ، ودراسة القانون في الفوضى البادية لكثرة لا متناهية من الحوادث . . . قد اصبحت تسمى فلسفة » (٩) .

فاذا كانت هذه الظاهرة تعكس الحاحاً على احاطة كل علم متخصصّ بصفة فلسفة ، وخاصة منذ تكاثر الاكتشافات العلمية وتطورها وتنوّعها في العصر الحديث ، فان هذه الظاهرة نفسها تملك من الجذور التاريخية ما يعطيها تبريراتها المطلوبة . ذلك انه ، ومنذ الولادة اليونانية للفلسفة ، كانت هذه الاخيرة تعني المعرفة النظرية ، خاصة اذا اخذنا بعين الاعتبار وجهة نظر « ارسطو » التي كانت تعتبر الهندسة والفيزيقا فرعين من الفلسفة ، كما انه كان يطلق على علم ما وراء الطبيعة او الميتافيزيقا اسم « الفلسفة

الاولى » . وتزداد المسألة وضوحاً في الدلالات العميقة التي تكشفها العلاقة التاريخية القائمة بين الفلسفة والحكمة . وبينما تأخذ الفلسفة صفة الحقيقة الشاملة والواحدة للمعرفة النظرية ، فان الحكمة سوف تشير الى الغاية الكامنة وراء كل معرفة نظرية او عملية . وعندما تكون الفلسفة عبارة عن محبة الحكمة ، فان ذلك يتضمن ميلاً قوياً لضبط وتحديد الابعاد العملية لكل معرفة او علم واثرهما على حياة الانسان ومصيره ، ودورهما في حركة نظام الفكر وسلوك الانسان . وبناء عليه ، فان العلوم المتخصصّة التي كانت فيما مضى اجزاء وفروعاً من الفلسفة اصبحت بعد انفصالها عنها تعالج مشكلات جزئية ، لم تتمكن من القضاء على الطابع الشمولي للفلسفة . ولكي تبقى هذه العلوم متصالحةمع ضرورات الوجود الانساني فانها لا تزال بحاجة لاسئلة الفلسفة ، وخاصة الاسئلةالمتعلقة بالغايات .

وفق هذا السياق ، « لا يمكن القول بان المشكلات الكونية والطبيعية .(الفيزيقية) والحيوية (البيولوجية) تبتعد كلية عن مفهوم الفلسفة ، بعد ان تصبح موضوعاً لبحث متخصص . بل الاحرى ان هذه المشكلات ـ بفضل النتائج التي يتمّ التوصل اليها بواسطة العلوم المتخصصة ـ تكسب الفلسفة معنى جديداً ، حيث ان نتائج هذه الابحاث الخاصة لا تفسّرها ، او تستوعبها الفلسفة فحسب ، بل انها تفتح امامها آفاقاً وامكانيات ومشكلات جديدة .

وهكذا فان قصر مفهوم الفلسفة على نطاقها الخالي من المشكلات لا يمكن ان يوفر الاساس لتعريف الفلسفة ، ما دمنا كفلاسفة (وكمؤرخين للفلسفة) ـ يقول اويزرمان ـ غير مهتمين فحسب بما اصبحته الفلسفة نتيجة لتطورها ، بل مهتمون ايضاً بما كانته في مسار تاريخها . وهذا لا ينطوي على القول باننا نحاول بطريقة ملتوية الى حدّ ما ان نعود الى فكرة الجوهر الثابت للفلسفة التي رفضناها نحن انفسنا . انما مهمتنا بالاحرى ان نفرد ما نعتقد انه السمات النوعيةالعديدة للغاية للفلسفة ، التي تجعل من الممكن فهم الفلسفة في تطورها . ويخدم تحليل التعريفات المختلفة للفلسفة هذا الهدف بطريقة مباشرة . فان الاساس الذي توطد تجريبياً لتنوع هذهالتعريفاتليس مجرد تباين في الرأي فيما يتعلقبموضوع واحد محدد ، وانما التنوعالحقيقي للمذاهب الفلسفية ، حيث ان هذه الحقيقة هي التي تميز تطور الفلسفة عن تطور اي فرع آخر من فروع المعرفة »[١٠] .

تستمد هذه الملاحظات تبريراتها من تطور الفلسفة ، من ذلك التاريخ المجسد بسيل من التعريفات والمفاهيم ، التي ، لكثرتها ، تحيل المشكلة الى ازمة من « هيراقليطس » الى « هيدغر » ، ومعها يتكرر السؤال عن ماهيّة الفلسفة ، وتظهر الاجابة شبه مشلولة ، اذ لا تكاد تقف على رجليها مع احدهم ، حتى تقع تحت ضربات آخر .

وهكذا ، تتعرّف الفلسفة على نفسها في مدارس ومذاهب تدعّي كل منها بمصداقية وواحدية تعريفها للفلسفة من المذهب الطبيعي انطلاقاً من طاليس مروراً بسقراط وافلاطون وارسطو ، وصولاً الى الصدام مع الاديان السماوية من مسيحية واسلام ، ومحاولات تلطيفه مع « توما الاكويني » وما استتبع ذلك من مدارس تجريبية وضعية مع « كونت » ومثالية عقلانية مع « ديكارت » وعقلانية اخلاقية مع « كانط » الى مثالية جدلية مع « هيغل » يقابلها جدلية مادية عند « ماركس » ، وانتهاء ببوادر ازمة عند هيدغر والفلسفة الوجودية والحدسية .

ومع هذه المدارس المتناقضة ، يظل السؤال نفسه مطروحاً ، ومع امتداد الزمن تزداد الاجابة عليه صعوبة ، سواء كان ذلك من حيث المضمون ام كان من حيث المفهوم والوظيفة . فما من موضوع ، في نطاق الفلسفة لم يكن محلاً للخلاف حتى اليوم ، كما يقول « ديكارت » ، بينما يؤكد « جون ديوسي » في آخر محاضرة له : « ان اهم سؤال في الفلسفة اليوم هو ما هي الفلسفة نفسها ؟ ما هي طبيعة ومهمة المشروع الفلسفي ؟ » (١١) .

واذا كانت الفلسفة قد اقتربت في آخر مرحلة من تطورها ، اكثر من اي وقت مضى ، من الانسان ، واسسّت مع « نيتشه » بداية ادخال الفلسفة الى عمق الازمة التي يعانيها الاوروبي ، الواقع تحت وطأة العلم ونظام الاستهلاك والفراغ الروحي وغموض المصير ، فان طرح السؤال عن ماهيّة الفلسفة ، في الوقت الذي يمتلك فيه الانسان نفسه اداة تدميره ، اعني القنبلة النووية ، فان هذا السؤال يغدو مشروعاً متشائماً ! . . .

كيف تكون الفلسفة ، المصدر الاول للعلم ، عاجزة عن ادراك الوجود ؟ وتظل لغزاً ، كلمة سر . اوكما يقول « هيدغر » ، في كتابه « ما هي الفلسفة » ؟ : « ان العصر الذري ، عصر الطاقة الذرية للماهية الداخلية للمادة علاقة ما غير قابلة للفهم بكل الوجود ، يحدّد مستقبلنا . ولكن المصدر الاول للعلم هو الفلسفة . الفلسفة كوعي

بقابلية الـوجود للمعـرفة . هـذه هي كلمة الســر التي يبدو انهـا مكتوبـة على بوابـات تاريخنا » . [١٢] . وفي محاولته ايضاح كلمة السر هذه ، ينطلق « هيدغر » من القنبلة الذرية الى الرغبة في معرفة ماهيّة الوجود ، ومستقبل الانسان ، ليطرح سؤاله الشهير : ما هي الفلسفة ؟ فلا يجد ما يبرّر به سؤاله سوى عبارات قليلة متألمة : « انه ليس سؤالاً تاريخياً يشرع في كشف ظهور وتطور ما يسمى « فلسفة » ، هذا سؤال تاريخي بمعنى انه سؤال مشؤوم » [١٣] .

اخيراً ، فان البحث عن اسس هذاالتشاؤم الفلسفي يستلزم بالضرورة مراجعة تاريخ الفلسفة منذ ولادتها اليونانية الى محيطها النووي ، ومراجعة العلاقة التي وحدّت تاريخياً بين الفلسفةوالحكمة ، بين المعرفة النظرية للوجود والممارسة العملية للانسان في هذا الوجود . لذلك سوف نسعى قدر الامكان الى رصد هذا المسار الفلسفي المتناقض من خلال استعادة سريعة لتعريفات اهم الفلاسفة ، وطبيعة تناول كل منهم لمفهوم الفلسفة ووظيفتهـا ، ونظرتـه الى المكانـة الخاصـة التي كانت تحتلهـا « الحكمة » في دائـرة « الفلسفة » .

٢ ـ الفلسفة والحكمة : تعريفات متعددة ومشكلات مختلفة

تظهر علاقة الفكر بالوجود في أكثر صورها وضوحا ورسوخا في ذلك التلازم العضوي والتاريخي الذي وحّد بين الحكمة والفلسفة ـ فاذا كانت الفلسفة تشير الى النشاط المعرفي ـ الفكري للانسان ، فان الحكمة ترتبط بالغاية الكامنة في كل نشاط من هذا النوع ـ وبالتالي ، فان علاقة الحكمة بالفلسفة قد كشفت ، منذ زمن سحيق ، عن ضرورة ربط العلم بالعمل ، النظرية بالممارسة ، الوسائل بالغايات . وهذا يعني انها جعلت كل معرفة مشروطة بغايتها وفائدتها بالنسبة للانسان ، الذي أثبت،من خلال تطوّره التاريخي ،أنه انّما يطوّر معارفه وعلومه ومدركاته من أجل زيادة قدراته وامكانياته بهدف التوصل الى اقامة توازن بينه وبين الطبيعة والوجود بشكل عام . فالانسان الحكيم هو الانسان الذي يعرف تماما كيف يربط بين المعرفة والعمل ؛ أي أنه الانسان الذي يضع نصب عينيه حقيقة ان كل نشاط للفكر ينبغي ان يكون غائياً ، بمعنى ان يساعد الانسان في وجوده العملي وذلك في سعيه للوصول الى حياة افضل والى بلوغ أقصى درجات الحقيقة والفضيلة والكمال .

وعندما تكون الفلسفة محبة الحكمة ، فهذا يعني انها معرفة تتجه نحو هدف عملي ، أو فكر يبحث عن أفضل الوسائل التي تخدم الانسان اثناء مواجهته للاسئلة الغامضة المحيطة بوجوده ككل . لذلك ، فان عبارة محبة الحكمة تحتمل مضمونا أنسانويا اكثر من كونها مجرد محبة لنمط خاص من أنماط المعرفة والنشاط الفكري ؛ انها تعني ، تحديدا ، المنحى الذي أرادته الفلسفة لنفسها ، أي أن تكون في خدمة الانسان قبل ان تكون مجرد معرفة نظرية مجردة لا علاقة لها بالانسان في وجوده الحّي وواقعه المعاش ومصيره المبهم : حتى الفلسفات الأكثر تجريدا وبحثا في الماورائيات ، فانها لم تستطع الخروج عن حقيقة كونها معرفة تبحث عن اجابات لأسئلة

يطرحها الانسان نفسه . يقول « الشهرستاني »،في معرض حديثه عن الحكمة وعلاقتها بالفلسفة،ان كلمة فلسفة تعني باللغة اليونانية : محبة الحكمة . وهي كلمة تتألف من عبارتين « فيلا » أي المحب ،و «سوفا » أي الحكمة . فالفيلسوف هو محب الحكمة . أما الحكمة نفسها فهي اما أن تكون حكمة قولية أو تكون حكمة فعلية ، « أما الحكمة القولية ، وهي العقلية أيضا فهي كل ما يعقله العاقل بالحد ، وما يجري مجراه مثل الرسم ، والبرهان وما يجري مجراه مثل الاستقراء ، فيعّبر عنه بهما .

وأما الحكمة الفعلية فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية .

فالاول الأزلي لما كان هو الغاية والكمال ، فلا يفعل فعلا لغاية دون ذاته ، والاّ فيكون الغاية والكمال هو الحامل ، والاول محمول ، وذلك محال .

فالحكمة في فعله وقعت تبعا لكمال ذاته وذلك هو الكمال المطلق في الحكمة ، وفي فعل غيره من المتوسطات وقعت مقصودا للكمال المطلوب ، وكذلك في افعالنا .

ثم ان الفلاسفة اختلفوا في الحكمة القولية العقلية اختلافا لا يحصى كثرة ، والمتأخرون منهم خالفوا الاوائل في اكثر المسائل . وكانت مسائل الاولين محصورة في الطبيعيات والالهيات ، وذلك هو الكلام في الباري تعالى والعالم ، ثم زادوا فيها الرياضيات .

وقالوا : العلم ينقسم الى ثلاثة أقسام : علم ما ، وعلم كيف ، وعلم كم . فالعلم الذي يطلب فيه ماهّيات الاشياء هو العلم الالهي. والعلم الذي يطلب فيه كيفيات الاشياء هو العلم الطبيعي . والعلم الذي يطلب فيه كميات الاشياء هو العلم الرياضي ، سواء كانت الكميات مجردة عن المادة ، أو كانت مخالطة بعد ؛ فأحدث بعدهم أرسطوطاليس الحكيم علم المنطق وسمّاه تعليمات ، وانما هو جرّده من كلام القدماء ، والاّ فلم تخل الحكمة عن قوانين المنطق قط ، وربما عدّها آلة العلوم ، لا من جملة العلوم ، فقال :

الموضوع في العلم الالهي : هو الوجود المطلق، ومسائله : البحث عن احوال الوجود من حيث هو وجود .

والموضوع في العلم الطبيعي : هو الجسم ومسائله : البحث عن احوال الجسم من حيث هو جسم .

والموضوع في العلم الرياضي : هو الأبعاد والمقادير. وبالجملة : الكمية من حيث

انها مجردة عن المادة . ومسائله البحث عن احوال الكمية من حيث هي كمية .

والموضوع في العلم المنطقي : هو المعاني التي في ذهن الانسان من حيث يتأدى بها الى غيرها من العلوم ، ومسائله : البحث عن أحوال تلك المعاني من حيث هي كذلك .

قالت الفلاسفة : ولما كمانت السعادة هي المطلوبة لذاتها ، وانما يكدح الانسان لنيلها ، والوصول اليها ، وهي لا تنال الاّ بالحكمة ، فالحكمة تطلب أما ليعمل بها ، واما لتعلّم فقط .

فانقسمت الحكمة الى قسمين : عملي وعلمي . . فالقسم العملي هو عمل الخير ، والقسم العلمي هو علم الحق . قالوا : وهذان القسمان مما يوصل اليه بالعقل الكامل ، والرأي الراجح ؛ غير ان الاستعانة في القسم العملي منه بغيره أكثر ، والانبياء عليهم السلام أيدوا بأمداد روحانية تقريرا للقسم العملي ، فغاية الحكيم هو ان يتجلى لعقله كل الكون ويتشبّه بالاله الحق تعالى وتقدس بغاية الامكان ، وغاية النبي ان يتجلى له نظام الكون ، فيقدر على ذلك مصالح الأمة ، حتى يبقى نظام العالم ، وتنتظم مصالح العباد . . »[١٤]

يختصر هذا النص المسهب للشهرستاني مجمل الاشكاليات المحيطة بتعريف مفهوم الفلسفة ووظيفتها ، ليس فقط من ناحية علاقتها بالعلوم المتخصصة وانما أيضا من ناحية علاقتها بالحكمة ، بحيث يؤكد « الشهرستاني » ان الفلسفة ، ومن خلال تعريفها اليوناني الذي يربطها بالحكمة ، هي ، في جوهرها ، علم وعمل . وأما التفاصيل التي نُشأت عنها الاشكاليات ، ومنها ان تكون الفلسفة معرفة وممارسة أو أن تكون مجرد علم وتفكّر ، فانها ناتجة ليس من جوهر الفلسفة نفسها أكثر مما هي ناتجة عن تعدّد الآراء حول هذه المسألة بالذات . وهذا ما يفسّر كيف ان نظرة الفلاسفة للفلسفة والحكمة قد تعدّدت وتنوعت ، رغم أنها ظلّت واحدة من حيث هي جهد عقلي ـ انساني لفهم وتطوير علاقة الفكر بالوجود .

وفق هذا السياق ، ولكي تكون مشكلة التعريفات أقل التباسا وتعقيدا ، تظهر علاقة الفكر بالوجود بمثابة دلالة تاريخية على صحّة وموضوعية هذه المشكلة : فالفكر لم يكن أبدا مجرد وسيلة ثابتة ودائمة للتعبير عن مشكلات الوجود وتعقّلها من قبل الانسان .

ذلك انه طالما الوجود الانساني ومعه العالم والطبيعة متحرك ومتغير ومتطور ، فان

الفكر سوف يكون كذلك ، وان لم يكن كذلك ، فانه سيصبح بالضرورة عاجزا أمام استيعاب الوجود والتواصل معه . من هنا فالعلاقة بين الفكر والوجود هي ، تحديدا ، علاقة تاريخية، بمعنى انها متحركة ومتغيرة ، تعبّر في كل مرحلة عن الوضعية التاريخية لتعامل الفكر مع الوجود . وبالتالي ، فالفلسفة،سوف تكون بدورها اطارا متحركا ومتطورا ، وذلك في سياق نظرتها الى الوجود وتفسيرها لحركة العالم والانسان . من هنا ، يستحيل التوصل الى اجابة واحدة وشاملة للسؤال المتعلق بماهيّة الفلسفة،وسبب ذلك هو ان تعريف كل فيلسوف انما هو محاولة للاجابة عن ماهّية الفلسفة كما يتصورها هذا الفيلسوف ، رغم انه يرغب في أن يكون تعريفه شاملا للفلسفة في كل زمان ومكان . وبالتالي ، فان تعريف فيلسوف ما سوف يكون ، بالدرجة الاولى ، تعريفا بفلسفته الخاصة ، أكثر مما هو تعريف للفلسفة بشكل عام ، وبدون شك،فان اخذ هذه الملاحظة بعين الاعتبار سوف يساعد على تجاوز المشكلة المطروحة ،وأعني بها تعددية التعريفات التي واكبت الفلسفة منذ زمن طويل ، ولا زالت تواكبها حتى الآن .

وتجسّد هذه التعددية ايضا ثراء الفلسفة وتنوعها طالما انها تمثّل تاريخيا الانشغال الدائم بمشكلات الانسان والوجود المتطورة . ورغم ان الانسان قد اكتسب معرفة أشمل بالوجود وسلطة اقوى على الطبيعة، فان السؤال عن ماهية الفلسفة لم يحافظ فقط على معناه وانما أيضا ازداد تطورا وتنوعا . فالتاريخ البشري بكل احداثه وتفاصيله انعكس في علاقة الفكر بالوجود ، وظّل الفكر يبحث عن حلول لمشكلات تتجدّد في التاريخ ، لكنها لم تنته على الاطلاق . فالاسئلة المتعلقة بمعنى الحياة والوجود الانساني ، بطبيعة الانسان نفسه ، حريته وارادته ومشاكله ومسؤولياته ،علاقته بالطبيعة والعالم الخارجي ، موقعه داخل منظومة العلم والحضارة والعقائد الدينية والايديولوجيات . . . كل هذه المشكلات تشير الى ان السؤال عن ماهّية الفلسفة لم يحصل بعد على اجابة جامعة شاملة ، وكذلك تعريف موضوع الفلسفة ووظيفتها،فانه لم يعّبر عن نفسه في صياغة واحدة طالما ان المشكلات التي تتصدى الفلسفة لمعالجتها ليست واحدة وجامدة بصورة قطعية .

وتزداد هذه المسألة وضوحا عندما نضع علاقة الفكر بالوجود في سياق المشكلات المعاصرة التي يواجهها الانسان اليوم . « ان الثورة العلمية والتكنولوجية ، ومنجزاتها

وتناقضاتها ، واحتمالاتها وعواقبها الاجتماعية المذهلة تؤدي الى ما هو في الحقيقة مشكلات فلسفية . وتتخذ النزعة الفلسفية اللاعقلانية في يومنا الحاضر نظرة تشاؤمية ازاء التقدمات العلمية والتقنية « المتوحشة » في العصر الحاضر ، ويرتبط النواح الفلسفي - مثل « انهيار الحضارة التكنولوجية » و « نهاية التقدم » وحتمية وقوع كارثة عالمية - ارتباطا وثيقا بالسؤال « ما هي الفلسفة ؟»لأنه ينطوي على تقييم للعقل الانساني ، وللعلم . وهكذا فان هذا السؤال ، الذي ينشأ في صورته الاصلية ، عن الملاحظة التجريبية لعدد هائل من المذاهب الفلسفية غير المتوائمة . . ينحو اليوم الى سؤال عن المصير التاريخي للبشرية ، وهكذا يصبح مشكلة اجتماعية تهمّ كل شخص يفكر ، والمسألة عندئذ تصبح مسألة مقدرة البشرية على فهم نفسها ، وعلى السيطرة على تطورها الخاص ، وعلى أن تصبح سيدة مصيرها ، وعلى مواجهة عواقب معرفتها ونشاطها الابداعي »[١٥] .

نستخلص من كل ذلك ، ان مشكلات الفلسفة كانت تعني ، منذ ولادتها اليونانية الى اليوم ، استحالة التوصل الى تعريف واحد او اجابة واحدة للسؤال عن ماهية الفلسفة ، والسبب الرئيسي لا يعود فقط الى تنوع وتطور المشكلات نفسها ، وانما أيضا الى حقيقة ان مضمون الفلسفة نفسه لم يكن واحدا على مرّ العصور . وبالتالي ، فالبحث عن تعريف للفلسفة يفرض بالضرورة بحثا في تاريخ الفلسفة ، في تطور المعرفة والفكر ، وتنوّع المذاهب الفلسفية وخلافاتها ، في رصد علاقة الفلسفة بالعلوم الاخرى وموقعها في صراع الانسان مع ذاته ومع الطبيعة والوجود المتحرك والضاغط والمفجّر لنشاطية الفكر .

وهكذا، تطرح مشكلة التعريف مشكلة اخرى تتعلق بالفلسفةنفسها، اي مشكلة موضوع الفلسفة بما هي تعبير عن انشغال الفكر بالوجود . وتؤدي هذه المشكلة بدورها الى طرح عدد كبير من الاسئلة يتناول كل واحد منها موضوعاً للفلسفة يراه كافياً لاعطائها التعريف المناسب .

قبل الحديث عن هذه الاسئلة تجدر الاشارة الى الاختلافات الواقعة في بنية ونوعية الموضوعات الفلسفية ، او بالاحرى الالتباسات المحيطة بمشكلات الفلسفة نفسها . وكنا قد ذكرنا ان الفلسفة هي أحدى محاولات الفكر البشري في تعقّله للوجود ،

ولما كان هذا الوجود متحرك ومتطور ، فان المشكلات التي يثيرها أمام الفكر هي أيضا متحركة ومتطورة ، وبالتالي ، فمن الواضح ان الفلسفة تواجه وتتصدى لمشكلات متغيرة ، الأمر الذي يفسّر ليس فقط تطور الفلسفة وتعدّد اتجاهاتها ومذاهبها ، وانما أيضا تغّير الزاوية التي ينظر من خلالها الى هذه المشكلات وتنّوع الاهتمام الذي يبديه الفلاسفة تجاهها في مختلف المراحل التاريخية .

صحيح ان الفلاسفة قد أجمعوا « على ضرورة السعي نحو المعقول ، ولزوم الكشف عن معاني الاشياء ، وأهمية البحث عن قيمة الحياة الانسانية »،ولكن ما هو صحيح ايضا هو اختلافهم « حول مصادر هذا البحث ووسائل ذلك الكشف ، وطبيعة تلك الرحلة الفلسفية التي يقوم بها الانسان في مطاردته للحقيقة ، ولما كانت التجربة الانسانية هي من السّعة بحيث قلّما يستطيع مذهب ان يستوعبها،فان فهم الفلاسفة لدلالة حياتهم الروحية قد اختلف باختلاف انماط خبراتهم. وهكذا تعدّدت مشكلات الفلاسفة ، وتنوّعت حلولهم ، بينما بقي لديهم جميعا اهتمام واحد ألّف بينهم وجمع شملهم ، الا وهو الاهتمام بالحقائق الكبرى التي يعيش عليها الانسان في صميم حياته الروحية . . »(١٦)

يؤدي هذا القول الى حقيقة ان مشكلات الفلسفة متطورة تماما مثل المعرفة الفلسفية نفسها ، اذ لا يعقل ان تكون الفلسفة واحدة وثابتة بينما تكون موضوعاتها ومشكلاتها متعددة ومتطورة . واذا كانت بعض المشكلات قد ظهرت بوصفها مشكلات ثابتة وملازمة للانسان ، فان ذلك لا يعني على الاطلاق ان الحلول الخاصة بها كانت بدورها ثابتة ، أو أنها قد حلّت مرة واحدة والى الابد . ان مشكلة علاقة الانسان بالطبيعة تظهر كمشكلة ثابتة ، ولكن الفيلسوف الذي سعى لايجاد حل لها في مرحلة ما قبل التطورالعلمي، يختلف تماما عن الفيلسوف الذي أوجد لها حلولا بعد الاكتشافات العلمية الهائلة . كما ان المشكلة نفسها لا تظهر أمام الانسان بنفس الصورة ، ولأن الانسان يتطور في دينامية صراعية ووجودية فان مشكلاته التي قد تكون في صميمها واحدة ، الّا انها تتطور وتزداد تنوعا واختلافا وقد تزداد أيضا أهمية وخطورة .

واذا كان « هاينريش شميت » مصّرا على فكرته القائلة بان فلاسفة كل الأزمنة وجميع الأمم قد اهتموا بالمشكلات نفسها ، وكان « كانط » قد افترض الطبيعة الاولية

للمشكلات الفلسفية باعتبارها مشكلات « كامنة أصلا في العقل وجزءا جوهريا من مضمونه النوعي »(١٧).

فان المشكلات نفسها لعبت دورا حاسما في تطور الفلسفة والفكر الانساني بشكل عام . حتى ان مشكلات الوجود الكبرى التي تواظب على الظهور في مختلف المراحل التاريخية تؤكد ليس فقط ان هذه المشكلات لم تجد حلولاً نهائية وانما أيضا تكشف الحاح الانسان على اكتساب معرفة متنامية تساعده على ايجاد حلول تتناسب مع العصر الذي يقف فيه أمام هذه المشكلات ويعمل على تجاوزها . وبالتالي ، فالمشكلات ثابتة من حيث أهميتها بالنسبة للانسان والوجود الانساني وتاريخ الفكر ، والثبات التاريخي لهذه المشكلات لا يعني تكرارها بصورة جامدة ، وانما تحديداً استمرار ظهورها باشكال مختلفة وافاق جديدة . ذلك أن التاريخ وتطور الانسان نفسه قد أثبت ان المشكلات الثابتة لا تحتفظ بمضامينها الحرفية والزمنية ، كما ان حلولها لم تكن ابدية .ففي كل مرحلة تاريخية يتوصل الانسان الى حلّ لبعض المشكلات ويستمر في البحث عن حلول للبعض الآخر. كما ان الحلول التي قد تكون مناسبة في زمن ما قد تصبح غير مناسبة في زمن آخر، وبالتالي فالانسان وحده يملك سر هذه المشكلات، وما اذا كانت ثابتة ام متغيرة.

فالتطور العام الذي يصيب الانسان في مستواه المعرفي وقدراته العقلية ووجوده الاجتماعي والسياسي والعلمي والثقافي هو الذي يعطي لهذه المشكلات صفة ثابتة أو متغيرة ويعطي الحلول صفتها التاريخية والنسبية .

« ان مشكلة وحدة العالم ، مشكلة المعقول والمحسوس ، مشكلة الانسان ، مشكلة الحرية ، شأنها شأن مشكلات فلسفية اخرى كثيرة ، يمكن ان توصف حقا بمعنى ما من المعاني بأنها مشكلات ابدية . فان عملية ادراك االعالم ليست لها حدود ، ومشكلة وحدة العالم لن تكون كاملة ابدا وغير قادرة ابدا على مزيد من التغير والتطور . لأنه طالما وجد الانسان ستحتفظ مشكلة الانسان بوجودها الفعلي وسيظل اي حل لها ناقصا مثل تاريخ الانسانية نفسه . وحتى تعريف الانسان بانه موجود متميز عن كل الموجودات الاخرى سيظل دائما مشكلة ، لأن الانسان هو الذي يعطي نفسه هذه التعريفات ، وسيظلّ يعرّف نفسه الى الأبد »(١٨).ويهذا المعنى نفهم حملة « بول ريكور » على مقولة المشكلات

الثابتة وخاصة عندما يقول ان مهمة مؤرخ الفلسفة « أن يشن هجوما مبـــاشراً علــى فكرة المشكلات الأبدية ، المشكلات غير القابلة للتحول »[١٩]،وكذلك عبارة « ميرلو بونتي » الشهيرة : « ان مـا يفعله الفيلسوف هـو ان ينتقل بـلا انقطاع من المعرفة الى الجهل ، ومن الجهل الى المعرفة ، محققا في هذا التنقل نوعا من الراحة . . »[٢٠]

انطلاقا من هذه المشكلات الفلسفية الثابتة والمتغيرة والمتطورة تظهر الفلسفة كجواب على اسئلة متعددة تتعلق بماهيّتها ذاتها وبنوعية الموضوعات والمضامين التي كانت في اساس وجودها كنمط من أنماط المعرفة لدى الانسان . وتكمن أهمية هذه الاسئلة في حقيقة انها تفسّر التعدّد القائم في تعريف الفلسفة لنفسها وتبرّره في نفس الوقت .

٣ ـ التعريفات اليونانية للفلسفة

بدأت الفلسفة بالتعريف عن نفسها كجزء خاص ومميز في تاريخ الفكر ، بواسطة الفلاسفة اليونانيين . وكنا قد ذكرنا في صفحات سابقة ، ان الولادة التاريخية للفلسفة في اليونان قد ارتكزت على قاعدة الفصل الحادّ بين النشاط الذهني والنشاط اليدوي ، بحيث يؤدي هذا الفصل الى تحويل النشاط الاول الى اختصاص في حقل المعرفة النظرية الشاملة ، وبالتالي ، تحديد الدائرة البشرية للفكر . وكانت المرحلة التاريخية لولادة الفلسفة قد كشفت عن خصوصية الفلاسفة بما هم الممثلون الحقيقيون للمعرفة النظرية . وكان فلاسفة الطبيعة قد انشغلوا في البحث عن أصل الكون وأسراره أكثر مما اهتموا بتعريف فلسفاتهم.فالعالم الخارجي ، ونشأة الكون وأسرار الطبيعة ، علاقة الكثرة بالوحدة وتعاطي الفكر الانساني مع معضلات الوجود، كل هذه المسائل اضفت على فلسفاتهم الصفة الكونية ـ الطبيعية (الكوسمولوجية)،الاّ ان ذلك لم يمنع بعضهم من تقديم تعريفات أوليّة حول الفلسفة وعلاقتها بالحكمة والانسان والوجود .

اذا كانت افكار اليونانيين قد تأثرت بالشرق فلسفة وعلما ، الاّ ان مصطلح الفلسفة بدأ يظهر عندهم بصورة تدريجية حوالي القرن العاشر قبل الميلاد ، ولم يتحوّل الى مفهوم واضح الاّ مع بداية التفلسف . قبل عصر « هوميروس » و « هزيود » لم تكن كلمة « فلسفة » معروفة ومتداولة في بلاد اليونان ، كما لم ترد هذه الكلمة في المعاجم اللغوية التي تناولت علوم ذلك العصر . وعندما بدأ تداول كلمة الفلسفة ، بعد ذلك العصر مباشرة ، لم يكن المقصود بها معرفة نظرية أو محبة الحكمة . . بل كانت تحمل معنى الفن او الصناعة الفنية ، ثم تحوّلت تدريجيا باتجاه العلم ، وأصبح ، منذ ذلك الوقت ، يطلق على كل مجهود عقلي وعملي كصناعة الشعر أو الملاحة أو التجارة نعت الفلسفة . وكان المؤرخ اليوناني « هيرودتس » يطلق اسم « سوفوس » على كل بارع في الصناعة

كما يروي قصة هذا المصطلح بقوله ان « كريسوس » آخر ملوك ليديا ، قال لصولون الحكيم : « لقد سمعت انك سحت في كثير من البلدان متفلسفا بغية المعرفة والنظر . . »[٢١]

ومنذ ذلك الوقت ، أصبحت الفلسفة عند اليونانيين تعبّر عن حب الحقيقة والبحث عنها . كما بدأت كلمة الفلسفة تأخذ معنى جديدا يدل على الطبيعة التركيبية القائمة على الاشتقاق والنشاط النظري المرتبط بالموضوع . بمعنى آخر ، أصبحت الفلسفة تمثّل النشاط المعرفي النظري المنطلق من موضوع محدد الى تركيبات جديدة تؤدي الى مواضيع جديدة ، الاّ ان هذا الميل النظري سرعان ما كشف عن مضمونه العملي من خلال الصلة التي اقامها الفلاسفة الاوائل بين الحكمة والفلسفة .

لا تعني عبارة « هيرودتس » المذكورة انها تعريف للفلسفة ، بقدر ما تشير الى نواة الفهم اللاحق للفلسفة . وبالتالي يبدو من الصعب تحديد من كان أول فيلسوف،أي أول من أطلق على نفسه اسم « فيلسوف»،ووفقا لما تواترت به الروايات، فان الفيلسوف والرياضي « فيثاغوراس » كان أول من عرّف الفلسفة وربطها بالحكمة،وذلك في القرن الخامس قبل الميلاد . فقد نسب اليه أنه قال : « ان صفة الحكمة لا تصدق على أي مخلوق بشري ، وانما الحكمة لله وحده.» وهكذا قال « فيثاغوراس » عن نفسه أنه محب للحكمة ، وان درجة الكمال عند الانسان تظهر في بحثه عن الحكمة .[٢٢] وفي رواية اخرى ذكرها « ديوجين اللايرتي » في كتابه « حياة ومذاهب واقوال مشاهير الفلاسفة »،ان « فيثاغوراس » كان أول من أطلق على نفسه اسم فيلسوف . ووفق ما جاء في هذه الرواية ان « ليون » حاكم فليونيس ، سأل « فيثاغوراس » عندما التقاه في بيلوبونيز ، عمن يكون وماذا يصنع ؟ فأجابه « فيثاغوراس » : « أنا لا عمل لي ، أنا فيلسوف فحسب . » ولما كانت هذه العبارة غير مألوفة لدى « ليون » الحاكم فقد قدّم « فيثاغوراس » تفسيرا لكلمة فيلسوف ذكرها « ديوجين اللايرتي » نقلا عن لسان « فيثاغوراس » بالشكل التالي :

« قارن الحياة بالالعاب الاولمبية.كانت هناك ثلاثة أنواع بين الجموع التي تحضر الالعاب ، بعضهم جاء للمنافسة ، وبعضهم للتجارة ، وبعضهم ـ الذين كانوا حكماء ـ لأشباع انفسهم بالملاحظة . وهكذا الامر في الحياة.بعض الناس ولد ليكون عبدا للجاه ، أو لاغراء الثراء ، وآخرون ـ وهم الذين كانوا حكماء ـ يسعون الى الحقيقة

وحدها . . »[٢٣]

وبذلك يكون « فيثاغوراس » أول من أعطى للفلسفة صفة الحكمة والبحث عن الحقيقية ،كما كان أول من اعتبر الفلسفة مهنة فكرية لها أصحابها المتفرغين لها ، وربط الحكمة بالآلهة ، محددا فئة معينة من الناس التي تهتم بالبحث عن أسرار هذه الحكمة الالهية من خلال محبتهم لها ، وبحثهم عن تجليّاتها في حركة العالم والوجود البشري .

وكانت عبارة « محبة الحكمة » هي الصفة الاولى التي عرّف بها فلاسفة اليونان فلسفتهم ، وذلك اشتقاقا من الكلمة نفسها « فيلوسوفيا » .فالفلسفة هي محبة الحكمة ، والفيلسوف هو الانسان المحبّ للحكمة والمتفرغ لها ، وأغلب الظن أن « هيراقليطس » هو أول من أعطى للفلسفة هذه الصفة . بالنسبة اليه ـ أي هيراقليطس ـ « الانسان الفيلسوف » هو من « يحب الحكمة » .ويعني بكلمة « يحب » انه يتحدث بالطريقة التي يتحدث بها « اللوغوس » ،أي يكون مطابقا للوغوس . وهذه المطابقة تكون في اتفاق مع الحكمة ، والاتفاق هو الانسجام ، أي أن يكون المرء رابطا نفسه بآخر ربطا متبادلا ، وان يرتبط كل منهما بالآخر أصلا ، لأن كل منهما تحت تصرف الآخر . وهذا الانسجام هو الخاصية المميزة للحب بمعناه عند « هيراقليطس » .

الانسان الفيلسوف يحب الحكمة،والحكمة تعني ان « الواحد هو الكل » ، وان « الكل تعني كل ما هو موجود » .وبعبارة اخرى « كل الموجود واحد في الوجود ، فالوجود يجمع الموجود من حيث هو موجود . اي الوجود هو التجمع ـ انه اللوغوس » .هذه هي الفلسفة عند « هيراقليطس » : الانسان والحكمة والوجود . وينسجم « هيراقليطس » مع « فيثاغوراس » في تشديده على الطابع « الالهي » للحكمة التي يحبها الفيلسوف.فقد أعلن « هيراقليطس » ان « الحكمة تكمن في قول الصدق ، والانصات لصوت الطبيعة ، والعمل وفقا لها » .وبطبيعة الحال فان هذا كان موجها ـ لا الى الآلهة،التي ليس هناك شيء يتعين عليها ان تنصت اليه ـ وانما الى الانسان،والانسان وحده . ولكن على حين اعترف « هيراقليطس » بوجود الحكمة الانسانية ، فانه كان يذهب ـ مع ذلك ـ الى ان هذه الحكمة لا تساوي شيئا بالمقارنة بحكمة الخالدين ،حيث أن « أعظم الرجال كلمة اذا قورن باله لا يبدو الاّ قردا في أمور الحكمة والجمال وكل ما عداها . . »[٢٤]

أدت التطورات التاريخية الى اعطاء الفلسفة صفات أخرى لا تلغي معنى الحكمة بقدر ما تربط الحكمة بهدف انساني ،أي بوضع الفلسفة في خدمة الانسان، أي انسان ، وليس فقط مجرد رغبة ذاتية بالتفلسف.وقد أخذت هذه الغائية الفلسفية شكلا واضحا لدى الابيقورية والرواقية، [٢٥] حيث انحصرت مهمة الفلسفة في الانسان ذاته ونظامه الاجتماعي ووسائل اسعاده في الحياة . ومع هذين الاتجاهين بدأت الفلسفة في اتخاذ تعريفا جديدا قوامه ربط الحكمة والمعرفة بالمصير البشري . فالمثل الاعلى للحكمة والفلسفة عند الرواقية والابيقورية يكمن في ايجاد طريقة حياة تخلّص الفرد من المعاناة والالم وتساعده على بلوغ السعادة.الأمر الذي أعطى للفلسفة صفة اخلاقية واضحة عكست بدورها طبيعة المرحلة التي كانت تعيشها بلاد اليونان . وأوضح صورة عن هذا الفهم لمهمة الفلسفة ما ذكره « لوكريتيوس »،في كتابه « طبيعة الاشياء »،المجلد الثاني ، عن « أبيقور » الذي قال : « جوفاء هي كلمات الفيلسوف التي لا تفيد في مداواة أي معاناة انسانية . فكما أنه لا فائدة في طب اذا لم يكن يخلص الجسم من المرض،كذلك لا نفع في الفلسفة اذا لم تكن تستطيع ان تزيل مرض الروح . . »[٢٦]

كما أن الرواقية،التي اعتبرت الفلسفة « تدريبا على الحكمة »،وضعت للفلسفة والحكمة غائية عملية بواسطتها يتصالح الانسان مع الطبيعة والقدر . فالانسان مرغم هكذا على قبول قدره المحتوم ، وحتى يصل الى السعادة والفضيلة ينبغي عليه أن يدرك جوهرالأشياء ويعمل لكي ينتصر العقل على الشهوة والملذات .

أما السفسطائيون فقد اتفقوا جميعهم على اعتبار الفلسفة حكمة دنيوية ، وطريقة للوصول.الى المعرفة والحقيقة . وسواء كانوا من المدافعين عن مالكي العبيد أو من خصومهم ، فان السفسطائيين اعتبروا الفلسفة نوعا من الفن اللغوي ، فن الخطابة والجدل ، حيث يستطيع ، بواسطة هذا الفن،الانسان المتعلم ان يتغلب على الانسان غير المتعلم أو الجاهل . بمعنى آخر،وظيفة مبارزة كلامية هدفها الاقناع ودحض الحجج المقابلة عن طريق البراعة في استعمال الكلمات واستخدام البراهين . ومهما يكن من الطريقة السفسطائية في تمييز ذاتها ، فانها تخصصت في بعدها عن المشكلات الطبيعية ـ الكونية التي اهتم بها الفلاسفة من قبل ، فوحّدت بين الحكمة والمعرفة ووضعت الفلسفة والحكمة في اطار انساني صرف يجعلهما بخدمة الحياة وموقع الانسان

تجاه الخير والشر . . [٢٧]

ورغم أن الفلاسفة اليونانيين ، منذ « طاليس » حتى « سقراط »،قد تناولوا بالبحث والتفكير مواضيع أعتبرت فلسفية ، فان المصادر القليلة التي تحدثت عن أعمالهم ، لم تذكر تعريفات خاصة بالفلسفة . ذلك أن معظمهم اهتموا بالطبيعة والوجود اكثر من اهتمامهم بتعريف ماهية عملهم . واذا كانت عبارات « فيثاغوراس » و « هيراقليطس » اشارات سريعة ورمزية للفلسفة ، فان الفكر اليوناني بدأ مع « سقراط » بتفصيل موضوع الفلسفة ، بتعريفها ، وبتحديد علاقتها بالحكمة،والانسان ، ووظيفتها . ويمكن اعتبار « سقراط » الفيلسوف الاول الذي اخذت معه الفلسفة مصطلحها النوعي وارتبطت بنظرية المعرفة والاخلاق ، وكانت بذلك قد انضجت طبيعتها التي كانت غامضة عند « هيراقليطس »،كما أنها تجاوزت،بوظيفتها الجديدة ، الاطار الطبيعي الذي عرفته الفلسفة منذ « طاليس ».

كان شعار « سقراط » : « أيها الانسان أعرف نفسك »،أهم عبارة يصف بها الفلسفة . وهي عبارة فسّرها « هيغل » فيما بعد معتبرا أنها بحث في « علاقة التفكير بالوجود».والى جانب هذا الشعار أعلن « سقراط » موقفا آخر يقول فيه جملته الشهيرة : « اني أعرف أني لا أعرف شيئا ».وبهذه العبارة تكون الحكمة اليونانية القديمة قد اخذت شكلها النهائي عند « سقراط ».فالفلسفة وهي الحكمة ، تقوم على معرفة لا متناهية .

أعرف نفسك وفي نفس الوقت أعرف أنك لا تعرف شيئا ، انما تعني البحث الدائم عن الحكمة ، والعمل الدؤوب للوصول الى المعرفة التي لا حدود لها . ولما كانت معرفة النفس غير ممكنة بدون علم ، « والعلم انما يقوم على الكليات او الافكار العامة ، فلم يكن بدّ من ان يهتم سقراط بالبحث عن المدركات الكلية . والعمل على اقامة العلم على أسس متينة ثابتة »[٢٨].وبما أن الانسان كائن عاقل فان معرفته بنفسه تستلزم الاقرار بقدرة العقل على ادراك المعاني والأفكار ، وكذلك على تحديد موقع الانسان تجاه الآخرين ، تجاه الدولة ، وتجاه ذاته ، بحيث تغدو الفلسفة عند « سقراط » بمثابة بحث عقلاني غير متناه يساعد الانسان في فهم ذاته وفي استيعاب موقعه داخل المنظومة الاخلاقية والسياسية للمجتمع .

وهكذا يتضح عصب التعريف الفلسفي السقراطي الذي يقوم على قاعدة تجاوز

الانسـان لمعارفـه المكتسبة بصـورة مستمرة . وفي « محـاورة بروتـاغـوراس » يقـول « أفلاطون » على لسـان « سقراط» أن الفلسفـة او الحكمة « هي تجـاوز حدود الفـرد الخاصة : « ان نقص انسان ما ازاء نفسه هو مجرد جهل ، كما ان تفوّق انسان على نفسه هو حكمة »(٢٩) .

انطلاقا من هذا التعريف للحكمة ،يعتبر « سقراط » الفيلسوف بأنه الانسان الذي يبحث عن المعرفة لذاتها ، أي المعرفة بما هي كذلك ، سواء كانت صالحة للتطبيق ام لا . بمعنى آخر ، مهمة الفيلسوف هي البحث النظري غير المرتبط بالضرورة بواقع ملموس ، وان كانت نتائج البحث تؤدي الى احداث تغيير في هذا الواقع . وبالتالي فان هذا النمط من التفلسف يجد جـذوره في الفضول . والفلسفـة تبعا لـذلك تبـدأ بالـدهشة ، والتساؤل والتفكير ، وغايتها الحقيقة بالدرجة الاولى وليس الفائدة العملية .

وقد عبّر « سقراط » عن هذا الرأي في « محاورة ثياتيتوس » لأفلاطون ، والتي يقول فيها ان الفلاسفة « . . لم يعرفوا ابدا ـ منذ شبابهم وبعـده ـ طريقهم الى اغورا ، أو المجلس أو أية جمعية سياسية اخرى ، هم لا يرون ولا يسمعون القوانين أو المراسيم الرسمية المكتوبة أو الشفوية ؛ ولا يدخل حتى في أحلامهم شغف المجتمع السيـاسي ببلوغ المناصب ـ والمنتديات والحفلات والاستمتاع بصحبة الفتيات العازفات . وسواء كان احد سكان المدينة طيب المولد أو وضيعه ، وأي نقمة يمكن أن تكون قد حلّت بأي واحد من أسلافه ـ ذكورا كانوا أو أناثا ـ فهذه أمور لا يعرف الفيلسوف عنها شيئا ولا هو يستطيع ان يتحدث بها أكثر مما يستطيع ان يخبر ـ كما يقال ـ كم كوب ماء يوجد في المحيط ، ولا هو واع بجهله . ذلك انه لا يبتعد لكي يكتسب سمعة ما ؛ ولكن الحقيقة ان صورته الخارجية هي وحدها التي توجـد في المدينة ؛ أما عقله ـ فيما يتعلق بكل هذه الاشياء التي يزدريها باعتبارها ذات قيمة ضئيلة او لا قيمة لها ـ فانه يحلّق ، اذا استخدمنا تعبير بندار ، في كل مكان « تحت الأرض ، وأيضا فيما وراء السماء » ،يقيس الارض ، ويجوب السماوات ، ويستكشف كل طبيعة العالم وطبيعة كل شيء في كليته ، ولكنه لا يستسلم لأي شيء يكون في متناوله . . فاذا سمع فيلسوفنا عن ملّاك للارض يملكون عشرة آلاف أكر وأكثر ، فانه يعتبر هذا شيئا تافها ، لأنه اعتاد على التفكير في الأرض كلها »(٣٠).

قد تكون وجهة نظر « سقراط » هذه موقفا من الفلسفة التي كانت سائدة عند بعض السفسطائيين ، وقد تكون أيضا فهما سقراطيا لمهمة الفلسفة التي اتضح انها ترتبط بمعرفة الانسان لذاته معرفة لا حدود لها . أما ان تكون الفلسفة نشاطا نظريا لا علاقة له بالواقع،وان يكون الفيلسوف هو ذلك الانسان الباحث عن المعرفة الكلية والمجردة بعيدا عن الناس والواقع ، فان ذلك لم يكن في تطور الفلسفة اليونانية الاّ جانبا واحدا منها . اذ تدخّل الفلاسفة منذ « سقراط » في شؤون مجتمعهم ، وقدموا نظريات لمعالجة امور المجتمع والاخلاق والسياسة ، وكان هذا التدخل قد أدى غالبا بحياة هؤلاء الفلاسفة: ومنهم « سقراط » نفسه الذي أرغم على تجرّع السم . وكان بذلك أول فيلسوف ينتحر أو يعدم نفسه دفاعا عن الفلسفة وعن وظيفتها كما كان يراها .

وهذا ما يفسّر اقرار « سقراط » بأن الفلسفة عاجزة عن حلّ مشكلات الكون والطبيعة ، وان الفيلسوف المحب للحكمة هو الذي يجعل من مهنته ـ أي الفلسفة ـ وسيلة يتمكن بواسطتها الانسان ان يعرف نفسه ، وان يعرف بالتحديد ماهيته كانسان : معرفة العلاقة بين النفس والجسد ، الحياة والموت ، معنى الحياة ومصير الانسان ؛ معرفة العلاقة القائمة بين الفكر من جهة والحقيقة والعدالة من جهة ثانية . (٣١)

تركت فلسفة « سقراط » أثرا بالغا عند تلميذه « أفلاطون »،الذي سار على نهج معلمه ، فاعتبر معرفة النفس بداية لمشروعه الفلسفي ، الاّ انه تجاوز حدود الذات وأعاد للفلسفة اهتمامها بموضوعات الطبيعة وما وراء الطبيعة ، الاخلاق والمجتمع والسياسة والنفس البشرية . أي انه جعل مهمة الفلسفة تقوم على قاعدة مزدوجة : معرفة نظرية وعملية بمشكلات الحياة الانسانية ، ومعرفة طبيعية تشمل نظام الكون وما وراء الطبيعة بمعنى المعرفة العلمية التي تنظر الى الوجود بما هو حقيقة ثابتة وليس واقعة زائلة ومتغيرة . وهكذا ، فالفلسفة عند « أفلاطون » هي بحث في كنه الاشياء وحقائقها ، وتتناول الطبيعة والحقيقة . من ناحية الطبيعة ، تبحث الفلسفة عن أمور الطبيعة وما وراءها (الميتافيزيقا)،ومن ناحية الحقيقة ، تبحث الفلسفة عن الحقائق الثابتة وعن ماهّياتها ومثلها . أما الصفة الافلاطونية للفلسفة فقد عبرّت عن نفسها من خلال احاطة « افلاطون » الفلسفة بطابع عقلاني عندما اعتبر انها محبة الحكمة لأجل الحكمة نفسها . وتقوم الحكمة عنده على ضرورة فهم الواقع المتعالي او عالم

المثل ، الذي هو فوق كل شيء وغاية كل شيء . وبذلك تكون الفلسفة الافلاطونية بمثابة البحث الدائم عن العدل المطلق ، والحق المطلق ، والجمال المطلق ، كما تكون أيضا رؤية كل الاشياء الطبيعية والانسانية والاجتماعية انطلاقا من هذا الواقع المتعالي،عالم المثل ، بما هو مجال العلم الحقيقي الذي يتجاوز عالم الظن والمحسوسات .

وقد تميّز « أفلاطون » عن أستاذه « سقراط » في ربطه معرفة النفس بمعرفة عالم المثل . فالنفس في فلسفة « أفلاطون » هي معرفة العالم الآخر،عالم المثل الذي قدمت منه هذه النفس الى هذا العالم الغريب ، عالم الاشياء الحسية . وتختلف النفوس البشرية الواحدة منها عن الاخرى في مقدار ما تعرفه عن المتعالي (الترنسندنتالي) [٣٢]. أما منهجه فقد تميّز بدوره ، برفضه لمعطيات الحسّ . فالفيلسوف يبحث عن معرفة الاشياء بواسطة قوى الفكر وحده ، وبالتالي فالنظرة الى الحياة والوجود والمجتمع تصدر عن رؤية تأملية تقوم على مبدأ التذّكر ، حيث يتّذكر كل شيء في عالم المحسوسات انموذجه المطلق في عالم المثل . .

من ناحيته ،وحدّ « أرسطو » الفلسفة مع العلم ، وجعل الثاني جزءا من الاولى .اذ انه بالنسبة اليه كانت الفلسفة هي النظرية الوحيدة التي لا وجود لغيرها ، لذلك كان يعتبرها « أم العلوم » ويعتبر الهندسة والميتافيزيقا وعلوم الطبيعة فروعا من الفلسفة . ويكون بذلك أول من فصل بين الجانب الفيزيقي والجانب الميتافيزيقي للفلسفة . ولما كانت الفلسفة عند « أرسطو » مرادفة للعلم بمعناه العام ، فقد قسم العلوم الى ثلاثة أنواع : علوم نظرية ، وعلوم عملية ، وعلوم فنية . « والعلوم النظرية هي تلك التي تدرس المباديء الضرورية ، أعني كل ما لا تستطيع الارادة البشرية ان تغيّره ، في حين ان العلوم العملية انما تتجه نحو الارادة فتحاول ان تؤثر على سلوكها ، بينما تتمثل غاية العلوم الفنية في شيء يوجد خارج الفاعل ، ويكون على الفاعل ان يحقق ارادته فيه . . وقد أطلق ارسطو على الرياضيات والطبيعيات والالهيات اسم « الفلسفات النظرية » ، ولكنه ذهب الى ان الفلسفة الحقيقية انما هي « الفلسفة الأولى » التي تدرس الوجود من حيث هو وجود ، أي التي تهتم بعلل الاشياء الاولى ومبادئها العليا ، حتى ترتفع الى المبدأ المطلق الذي لا يعلو عليه شيء . . »[٣٣]

كما كان « أرسطو » يرى في الفلسفة حكمة أصيلة.لذلك كـان يرفض وجهـة النظر السفسطائية ويعتبرها مظهرية فقط وليست حقيقية ، بينما الفلسفة تقـوم بمهمة فحص العلل الاساسية ، والبحث في أسسّ الطبيعة وأشكالها ، في تحولات المادة وحركتها . . لم تكن الفلسفة مع « أرسـطو » مجرد بحث في الـطبيعة ، او عمـل فكري يستهـدف المنفعة ، وانما تحديدا وسيلة معرفية وموقفا اخلاقيا ، وقد قال اكثر من مرة بأن الحكمة هي مرآة المعرفة ، وان لم تكن هي معرفة الاشياء المفردة ، وانما معرفة الماهّية بما هي كذلك.وفي كتابه « الاخلاق لينقوماخوس » يربط الفلسفة والحكمة برباط اخلاقي حيث يقـول : « الانسان ذو الحكمـة العملية يهـدف الى تحـاشي الالـم ، وليس الى بلوغ اللذّة . . »[٣٤]

وهكذا انتقلت الفلسفة اليونانية من مستويات متعددة اخلاقية معرفية وطبيعية ومثالية ومـا وارئية . . ومنـذ « فيثاغـوراس » حتى « أرسـطو »،تنّـوعت التعـريفـات وتعـدّدت الوظائف ، بينما طغى الجانب المعرفي ـ النظري على التعريف اليوناني للفلسفة دون أن يعني ذلك بقاء فلاسفة اليونان في حدود النظريات بعيدا عن النشاطات العملية المتصلة بالواقع وبالتجربة المباشرة للحياة والوجود الانساني.

٤ ـ الفلسفة والشريعة واللاهوت

أسسّ اليونانيون مفهوما عاما للفلسفة سوف ينهل منه الفكر الغربي خاصة والآراء الفلسفية الاسلامية والمسيحية بشكل عام ، والتي أخذت عن اليونانيين علوم العقل والبحث النظري والرياضي والمنطقي . وفي حين يخوض الفقهاء صراعا مكشوفاً ضد الفلاسفة عند المسلمين ، بحيث تقتصر مهمة العدد القليل من الفلاسفة المسلمين الذين برزوا في العصور الوسطى ، على نقل الفكر اليوناني محاولين بذلك اضفاء دور مميز للعقل على الشرع ، ساعين الى ملائمة التجربة العقلانية للفكر اليوناني مع واقع الاسلام ، فان التحدث عن مفهوم اسلامي للفلسفة يشترط وضعها في سياق الأثر اليوناني عليها ، وكذلك في واقع معارضتها او توافقها مع أسسّ المعرفة في الاسلام . اذ بينما يعتبر الفلاسفة اليونانيون ان تفلسفهم المنطلق من العقل هو حجر الزاوية في انتاج المعرفة ، نرى الفلاسفة المسلمين قد وضعوا هذا النمط من الانتاج المعرفي في مواجهة النسق الاسلامي للمعرفة القائم على الوحي والنص والاجتهاد . وسواء رفض بعضهم منطق انتاج المعرفة في الاسلام ، او حاول بعضهم الآخر التوفيق بين الفلسفة والدين ، اومال آخرون الى ادخال الفلسفة الى صلب الاسلام ، فان مواجهة تاريخية جرت بين الفلسفة والشريعة ، ووصلت الى اهم نهاية لها في تجربة « الغزالي » التي وجّهت ضربة قاسية للفلسفة التي ما لبثت ان تراجعت بعد وفاة « ابن رشد » .

اذن ، من ناحية الاسلام ، فشلت محاولات عقلنة الشرع واخضاعه لأولّية العقل ، بمعنى وضع أساس انساني له يلغي الوحي ؛ وفشلت بالتالي محاولات انتاج فلسفة اسلامية متكاملة كما هو الامر في بلاد اليونان ، وكما سيكون في اوروبا بعد العصور

الوسطى . غير ان ذلك لا يعني انه لم يكن هناك ثمة فلسفة اسلامية ، ولا فلاسفة مسلمين الذين عن طريقهم وصلت الفلسفة اليونانية الى أوروبا . بل بالعكس تماما . فقد انتج نظام المعرفة في الاسلام فلاسفة بارزين لعبوا دورا هاما في عملية البناء الفكري ليس فقط بالنسبة للمسلمين ، وانما أيضا بالنسبة لغير المسلمين وعلى الاخص، الاوروبيين .

لقد شكّل الاسلام حافزا هاما على طلب المعرفة وتعقّل امور الدين والدنيا ، بيد أنه وضع شروطا لنشاطية العقل كان أهمها عدم التعارض بين المعرفة والايمان ، أو تحديدا خضوع العقل لمسوّغات الشرع . لذلك نفهم الاشكاليات التي عرفتها الفلسفة الاسلامية وهي بصدد بناء صرحها الخاص : اذ انها لم تكن مجرد نسخة عربية عن الفلسفة اليونانية ، كما أنها لم تتمكن من الغاء الهيمنة التي فرضها عليها علم الكلام الذي اشترك معها في معالجة مشكلات فلسفية ودينية بالغة الاهمية .

من ناحية أولى ، نهلت الفلسفة الاسلامية من الفكر اليوناني الكثير من علوم المنطق والطبيعة والفلسفة والاخلاق والميتافيزيقا ، الى درجة دفعت « لويس غارديه » الى اطلاق تسمية « الفلسفة الهيلينستية للاسلام » بدل تسميتها « فلسفة اسلامية ».[٣٥] وبرأيه ، لم يكن هناك في الاسلام منظومة فلسفية معروفة كذلك ، وقد تفرّعت الى مذاهب واتجاهات ، كما هو الحال في الفلسفة الغربية . كما أن التمييز لم يكن مشابها للتمييز الذي كان قائما في المسيحية بين الفلسفة واللاهوت . ذلك ان الفلسفة في الاسلام لم تضع نفسها خارج السياق العام للايمان وعلم الالهيات . . ويمكن في هذا المجال ، اطلاق صفة الحكمة على الفلسفة بمعناها العام ، رغم ان مصطلح « الحكيم » الذي ينسب غالبا الى « الفيلسوف » يرجع الى الأثر اليوناني ، الارسطو طاليسي بشكل خاص . ولكن،عمليا، يقول «غارديه»،يوجد في الاسلام مدرسة فلسفية تأثرت بمصادر متعددة ، الاّ انها تميّزت بتعريفها بما هي نتاج للأثر اليوناني البالغ عليها وللتعارض الذي فرضه نمط العلاقة القائمة بين البحث العقلي والشرع المنزل .[٣٦]

وهذا يعني ان الفلسفة الاسلامية ، وبتأثيرات الفكر اليوناني تحديدا ، واجهت منذ بداياتها الاولى مشكلة بالغة الاهمية ، أدّت بدورها الى خلافات بين الفلاسفة وعلماء الكلام من ناحية أولى ، وبين الفلاسفة أنفسهم من ناحية ثانية . واعني بذلك اشكالية

العلاقة بين الفلسفة والشريعة أو الحكمة الانسانية والوحي. وقد اسفرت هذه الخلافات، وما رافقها من محاولات توفيقية بين الفكراليوناني ومسوغات الشريعة الاسلامية، عن تطور اتجاه عقلاني اخترق صفوف الفلاسفة والمتكلمين على حدّ سواء .

فقد رأى المتكلمون وفي مقدمتهم المعتزلة ، ان الانسان يمتلك مقدرة عقلية فطرية سابقة على الوحي ، الذي يصبح بدوره مدركا بواسطة العقل ، بحيث انتهوا الى القول بأن جميع المعارف ، بما فيها تلك التي جاء بها الوحي ، معقولة بالعقل وواجبة بنظر العقل،كما يقول « الشهرستاني ».بيد ان صاحب كتاب « المقابسات » يرد على هذا الاتجاه مشيرا الى ان العقل لا يكفي وحده لمعرفة جميع الحقائق ، اذ لوكان كذلك لما كان هناك ثمة حاجة الى الوحي :

« لو كان العقل يكتفى به لم يكن للوحي فائدة ولا غناء ؛ على ان منازل الناس متفاوتة في العقل ، وأنصباءهم مختلفة فيه ، فلو كنّا نستغني عن الوحي بالعقل كيف كنا نصنع ، وليس العقل بأسره لواحد منا وانما هو لجميع الناس . . »(٣٧)

وكان « ابن رشد » قد اثار من جديد هذه المشكلة الحسّاسة محاولاً التوفيق بين الحكمة والشريعة ، او العقل والوحي ، يحدوه في ذلك رغبة اعادة الاعتبار الى الفلسفة التي عانت من ضربات « الغزالي » . وتقوم نظرية « ابن رشد » التوفيقية هذه على اساس من الزام شرعي بالنظر العقلي في امور العقيدة، بحيث يغدو عمل العقل واجباً بالشرع ومكملاً للايمان بما انزله الوحي . وهكذا قدم « ابن رشد » تأويلاً فلسفياً للاختلافات القائمة في المعاني الباطنة والظاهرة لأيات القرآن ، ادىّ به ، في نهاية المطاف، الى اعطاء الاولوية للفلسفة والعقل على الشريعة والوحي . الامر الذي وضعه في تناقض مكشوف مع محاولة « الغزالي » التي اعطت الغلبة للشريعة والوحي على الفلسفة والعقل وتجربة الحواس . (٣٨) وكان « الغزالي » قد انتهى الى القول بعجز العقل عن ادراك حقيقة الوحي ، وبالتالي فالفلسفة لا تنقذ الانسان من ضلالات العقل والحواس ، وان الهداية الالهية وحدها كفيلة بايصال الانسان الى الحقيقة الخالصة ، خاصة وان هذه الهداية بمثابة نور يقذفه الله في الصدر ، وهذا النور الالهي هو مفتاح كل المعارف ، كما يقول « الغزالي » (٣٩) .

ومن ناحية ثانية ، نشأت الفلسفة الاسلامية في سياق صراعها وانفصالها وجدالها مع

علم الكلام . فقد واجه المسلمون منذ بداية الدعوة مشكلات تتصل بجوهر العقيدة ، مشكلات اثارتها المنازعات الفكرية التي احتدمت مبكراً بين الاسلام من جهةوالوثنية واليهودية والمسيحية من جهة ثانية . إضافة الى موضوعة التواصل بين المسلمات الاخلاقية والشرعية المستمدة من القرآن وبين المسؤولية الانسانية في ممارسة هذه المسلمات والمبادىء السلوكية العامة والفردية. واخيراً، ضرورة انتاج منظومة فكرية توحيدية تجسّد وحدة النظرة الاسلامية الى الحياة والوجود . « ان البحث عن حل لهذه المعضلات المعقدة ، هو الباعث الاساسي لنشوء حركة علم الكلام في الاسلام . فلقد كان الكثير من جهد المتكلمين الاوائل موجهاً للرد على مآخذ الوثنيين والنصارى واليهود على الاسلام . يدل على ذلك الاطراء الذي كثيراً ما حظي به شيوخ المعتزلة الاولون ، لدفاعهم عن الاسلام ضد تهجمات الدهرية والمانوية وسواهم . والحق ان مؤرخي الفرق يذكرون بصراحة ان حركة علم الكلام انما نشأت كوسيلة لدعم العقائد الاسلامية بالادلة العقلية ، وللرد على الحملات الموجهة ضدها .

اما في نطاق الفكر الاسلامي نفسه ، فان المناقشات بدأت تتركز ، في غضون القرن السابع ، حولمسألة العدالة الالهية والمسؤولية الانسانية » (٤٠) .

وقد اضيفت الى هذه المعضلات امور بالغة الدلالة والاهمية ، وتحديداً مسألة الصفات الالهية والحاجة المتزايدة للتأويلات المجازية التي استهدفت ابعاد شبهة التجسيم عن الصفة الروحانية والتجريدية للذات الالهية . وبديهي ان تشجع هذه المعضلات مجتمعة على البحث العقلي ـ الكلامي ، الذي كان يفرض ، يوماً بعد يوم ، الحاجة الى معرفة تجارب الآخرين الفكرية ، وبصورة خاصة ، الفلسفة اليونانية . وهذا ما جعل الفلسفة وعلم الكلام شغلاً شاغلاً ليس فقط للافراد من الفلاسفة والمتكلمين ، بل وبشكل ادقّ واعمّ للسلطة السياسية المركزية ، وتحديداً الخلافة العباسية ، التي ساهمت بصورة ملحوظة وهامة في دعم وتقوية هذه المعارف الجديدة ، توجتها بانشاء « بيت الحكمة » في عهد الخليفة « المأمون » ، سنة ٨٣٠ ميلادية ، والذي كان عبارة عن مؤسسة رسمية واسعة النطاقشملت ، الى جانب الفلسفة وعلمالكلام ، مجالات متعددة كالترجمة والتحقيق والتعليق على امهات الكتب العلمية ، اضافة الى البحث وشراء اهم الكتب الطبية والفلكية والطبيعية والرياضية ، عند اليونانيين والفرس والهنود

وغيرهم . .

وكان نتيجة كل ذلك ان نشأ نوع من الحذر والخوف على العقيدة الاسلامية من جراء تسرب الافكار الغربية ، اليونانية خاصة ، داخل المنظومة الفكرية للاسلام التي كانت توحّد ، في نظرة جامعة ، امور الدين والدنيا معاً . وبالتالي فان المنازعات الفكرية ، الحادّة احياناً ، التي كانت تضع المتكلمين وجهاً لوجه مع بعضهم البعض وكذلك الفلاسفة والفقهاء ، كانت تعبيراً عن صراع بين اتجاهين : اتجاه يرى ضرورة اخضاع نصوص الوحي الى تدقيق البحث العقلي والنظر الفلسفي ، واتجاه رافض لهذا الاخضاع بصورة مبدئية لانه كان يرى فيه بداية لانكسار العلاقة بين العقل والوحي ، والذي تمثل في الصراع الذي نشب ، فيما بعد ، بين الفلسفة والشرع .

« وقد يضاف الى الكلام حركة اخرى ، كانت علاقتها بالفلسفة تتأرجح ، هي الاخرى ، بين قطبين متقابلين هما الاتفاق التام والمعارضة المطلقة ، وهي النزعة الصوفية . تعود الصوفية في اصولها البعيدة الى معدن التجربة الدينية ، التي تنبثق بدورها عن الشعور العارم بوجود الله ، والاحساس باللاشيئية من دونه ، ثم بالحاجة الملحة الى اخضاع العقل والعاطفة لهذه التجربة. فالتجربة الصوفية ، في رأي الكثيرين ، مغايرة للاختيار العقلي او الفلسفي ، وفي رأي البعض معارضة له . وسواء اكانت مغايرة ام غير ذلك ، فمن العسير اعتبارها غير ذات صلة بأماني الانسان الفكرية او الفلسفية ، ما دامت تقود هذا الانسان ، كما تدعي ، الى الغرض نفسه الذي ينشده العقل ، الا وهو الادراك التام والاسمى للحقيقة الخالصة »[٤١] .

وهكذا ، تمثلت المنظومة الفلسفية في الاسلام في تطور العلاقة المتوترة التي وضعتها بين حدّي التأثير اليوناني من جهة والجدل الكلامي والتجربة الصوفية من جهة ثانية . كما تمثلت ايضاً في سياق الانشغال التاريخي للعقل الاسلامي بموضوعات مستمدة في اصولها من القرآن والمنازعات الفكرية والسياسية التي رافقت التجربة الاسلامية في العقيدة والتشريع وتطبيقاتهما في مسار الحياة اليومية للجماعة . وبالتالي ، لم يكن بامكان الفلسفة الاسلامية التطرق الى موضوعات لم ترد اصلاً في النص المقدس ، بقدر ما كانت بمثابة « تفكّر » معمّق بتفاصيل الموضوعات التي تحدث بها النص ، بصورة ظاهرة او باطنة ، مثل الصفات الالهية ، التوحيد والعدل ، افعال الانسان ومسؤولياته ، الحرية

او الجبر ، الخير والشر ، مصير النفس ، الدنيا والآخرة ، اصل العالم ونهايته ، وحدة النظام الكوني وحركته ، علاقة المخلوق بالخالق ، التنظيم الاجتماعي والعلاقات الانسانية ، علاقة العقل والتدبير بمسلمات الوحي والشريعة الخ . . وبصرف النظر عن موقف الفلاسفة المسلمين من هذه الموضوعات ومدى توافقه واختلافه مع النظام الفكري للاسلام القائم جوهرياً على الوحي ، فان الفلاسفةالمسلمين ، نظير « الكندي » او « الفارابي » او « ابن سينا » او « الغزالي » او « ابن رشد » وغيرهم كانوا قد نذروا انفسهم للوصول الى اجابات مقنعة على معظم الاسئلة التي وضعتها امامهم هذه الموضوعات .

اما تعريف كل واحد منهم لموضوع عمله او لفلسفته ، وان لم يكن هاجساً ضاغطاً ، فانه لم يخرج عن الاطار العام للتعريف اليوناني للفلسفة سوى من ناحيتين . الاولى ، تشددّ على ملائمة الفلسفة والوحي او المعرفة الالهية ؛ والثانية تحتفظ بمسافة ما عن الشرع لكي تعطي للعقل اهمية مستقلة . ويمكن ، في هذا المجال ، الاشارة الى تعريف « الكندي » للفلسفة ، ليس لأن « الكندي » هو اول فيلسوف في الاسلام فحسب ، بل ايضاً لانه قدم تعريفاً مفصلاً للفلسفة كما يراها وكما ارادها ان تكون .

ففي رسالته « الفلسفة الاولى » ، يعرف ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (٨٠٠ - ٨٧٦ م) ، الفلسفة بانها « علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان » ؛ ويعرّف الفلسفة الاولى ، او ما بعد الطبيعة ، على نحو اخصّ بانها « علم الحق الاول الذي هو علة كل حق » . (٤٢) ان الفلسفة الاولى عند « الكندي » هي « العلم بعلل الاشياء ، وانه بمقدار ما يكون علمنا بعلل الاشياء وافياً ، يكون هذا العلم اشرف واتم » . وتعني الفلسفة باربعة مطالب ، « كما حددنا في غير موضوع من اقاويلنا الفلسفية » هي : « هل » ، و « ما » ، و « اي » ، و « لم » ، او بكلام آخر في الوجود والنوع (او الجنس) والفصل وعلة الاشياء التمامية . وهكذا فمن عرف العنصر عرف الجنس ، ومن عرف الصورة عرف النوع ، وعرف كذلك الفصل ؛ ومتى عرفنا العنصر والصورة والعلةالتمامية ، عرفنا حدّها « وكل محدود فحقيقته حدّه »(٤٣) .

وبعد ان يميّز بين نمطين من المعرفة الفلسفية ، المعرفة الحسّية المعرضة للزيادة والنقصان بلا انقطاع ، والمعرفة العقلية التي « هي اقرب من طبيعة الاشياء » وتتناول الكليات والاشياء المفارقة للمادة ، يقترب من التقسيم الارسطوطاليسي للفلسفة : فلسفة

الطبيعة وفلسفة ما بعد الطبيعة ، اي علم المتحرك وعلم غير المتحرك . ويصل في نهاية الامر الى التمييز بين الموجودات المادية والموجودات اللامادية انسجاماً مع التمييز القائم بين الكائنات الالهية والمخلوقات المادية ، لكي يعطي للفلسفة علماً مزدوجاً ، يدعو الاول « علم الاشياء الالهية » ،والثاني « علم المصنوعات » ، ويضيف اليهما علماً وسيطاً يتناول فيه موضوع « النفس » (٤٤) . ورغم كل ذلك ، يشدّد « الكندي » على تفوّق العلم الالهي ، علم الوحي المنزل ، على كل معرفة بشرية ، وبالتالي تصبح الفلسفة عنده تابعة للمعرفة الالهية ، تماماً كما تكون الحقيقة التي يبحث عنها الفيلسوف منسجمة مع الحقيقة الالهية التي هي اصلها (٤٥) .

وتبقى مسألة علاقة الفلسفة بالحكمة التي اخذت ، في الاسلام ، مفهوماً عملياً يتفق مع النسق العام للنظام الفكري الذي اقامه الاسلام . فقد اشترطت الدعوة الاسلامية منذ بدايتها وجود علاقة عملية بين المعرفة الانسانية والعمل بها ، بحيث يتكرّر في القرآن والحديث الشريف الحثّ على طلب العلم والعمل به ، بصورة تكاد تكون مطلقة ومميّزة للاسلام . حتى ان القرآن الكريم نفسه ، الذي لم يرد فيه مصطلح الفلسفة ، ربط في العديد من آياته بين الكتاب والحكمة ، وكأنما الحكمة نفسها هي الكتاب مضافاً اليه العمل بما جاء فيه . فالله ، سبحانه وتعالى ، انزل الكتاب والحكمة وعلّم الكتاب والحكمة وربط بين تحصيل الحكمة وتحصيل الخير ، بحيث تبدو الحكمة وكأنها رديف القرآن ، كما ورد في التفاسير (٤٦). الا ان ما هو اكثر دلالة من مجرد التشابه والتماثل هو ذلك المعنى الملازم للحكمة بما هي تعلّم القرآن والعمل بموجبه (٤٧).والجدير بالذكر ، في هذا السياق ، ان القرآن الكريم يخص الله سبحانه وتعالى بصفة الحكمة ، فهو العزيز الحكيم ، والعليم الحكيم ، كما ورد في العديد من الآيات . (٤٨) ولما كان الكتاب هو حكمة ، والله هو العزيز الحكيم ، فالحكمة التي ينشدها الفيلسوف ـ الحكيم ، هي تلك الحكمة التي تجمع الايمان بما انزل الله من الوحي الى البشر عبر النبوة والعمل بمقتضاه ، وذلك في سياق غائية وصراط مستقيم ، تصبح بموجبهما الحكمة التي يختص بها الانسان وسيلة لمحاكاة الحكمة الالهية . وكما يقول « الحرالي» ، فان الحكمة هي « تكثيف القول والقصد الى المعنى مباشرة ، بنوع من الحدس او من محاكاة القلب والوجدان . ولذلك فهي ضرب من المعرفة ـ انها نقطة الوصل بين العبد

من جهة وبين الخالق من جهة اخرى » (٤٩).فاذا كانت الحكمة علماً خاصاً منحه الله لانبيائه ، كما يقول « الحرالي » ، واذا كانت لغوياً تحمل معنى حسن التدّبر والتصرف عن تجربة او حسن اثبات الحجج والبراهين ، « فهي الى ذلك او قبله ، اداة معرفة خاصة قد توازي الايمان. فالحكمة«آيات الله» اعلامه التي نصبها عبراً اليه »، كما يقول « الحرالي » . . وهي بذلك اكثر بعداً واكثر عمقاً من الاحكام التي لا تعني اكثر من الالتزام بالعمل بما يقرره النص : اي بظاهره . فالعمل بموجب الاحكام الشرعية اداة وصل بين الدنياوالآخرة . والحكمة وصل بين العبد وبين رب الآخرة والاولى » (٥٠).

وهكذا ، يرتبط في الاسلام مفهوم الفلسفة بمعاني الحكمة والتوجيه والعمل والكمال الخلقي ، بحيث تغدو الفلسفة بمثابة معرفة نظرية وعملية ، وكما يقول « ابن مسكويه » في كتابه « تهذيب الاخلاق » : « ان الفلسفة تنقسم الى قسمين : الجزء النظري والجزء العملي . فاذا كمل الانسان بالجزء النظري والجزء العملي ، فقد سعد السعادة التامة . . والكمال الاول النظري منزلته منزلة الصورة ، والكمال الثاني العملي منزلته منزلة المادة ، وليس يتّم أحدهما الا بالآخر ، لأن العلم مبدأ ، والعمل تمام ؛ والمبدأ بلا تمام يكون ضائعا ، والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلا»(٥١).وكان « ابن سينا » قد أعلن ان الحكمة انما تكون على نوعين : كمال العلم وكمال العمل . فهي أولا معرفة كاملة ، أي معرفة الماهّيات الكلية وعلل الاشياء التي بواسطتها يصل الانسان الى الحقيقة ، وهي ثانيا كمال العمل او الفعل ، ويكمن هذا الكمال في حقيقة ان كل ما هو ضروري لوجوده ، وكل ما هو ضروري لبقائه يوجد ، ويوجد الى الحّد الذي يكون أهلا لماهيته ، بما في ذلك ايضا كل ما يفيد سعادته وفائدته ، وليس مجرد مسألة ضرورة . وهكذا فالحكمة هي انسانية لأنها تقوم على معرفة كاملة ممكنة وفعل بمقتضاها ، وهي هنا غير الحكمة الالهية ـ القرآن ـ التي تعرف كل شيء عن ذاتها لأنها هي خالقتها . . (٥٢)

أما الحديث الشريف فقد كان واضحا في تناوله لعلاقة المعرفة بالعمل ، رافضا المعرفة لأجل ذاتها ، مشددا على الغاية الكامنة في كل عمل يقوم به الفكر ، وهي الغاية التي دأب الفلاسفة المسلمون على النهل منها والاسترشاد بها وهم في سياق بناء فلسفاتهم . وحسب ما جاء في الحديث، فان المعرفة تخضع لتحصيل مستمر طيلة الحياة : « أطلب العلم من المهد الى اللحد »(٥٣).وكل توقف عنها بحجة الاكتفاء يؤدي

الى الجهل : « لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم ، فاذا ظنّ انه قد علم ، فقد جهل »(٥٤).وطلب المعرفة مرتبط بالعمل بها ، اذ لا قيمة للعلم اذا لم يكن في خدمة العمل . وبهذا المعنى يقول الرسول (صلعم) « أربعة تلزم كل ذي حجى وعقل من أمتي ، قيل يا رسول الله ما هنّ ؟ قال : استماع العلم ، وحفظه ، ونشره ، والعمل به »(٥٥) .

وأخيرا ، فان الطبيعة العملية للمعرفة وغائية العلاقة بين الفكر والوجود تشكلان أهم تأثيرات الاسلام على مفهومي الفلسفة والحكمة بصيغتهما اليونانية . ذلك ان هاجس التوفيق بين الفلسفة والشريعة كان قد لعب دورا حاسما في توجيه الفلسفة الاسلامية نحو نوع من الحكمة العملية التي شكلت الحكمة الالهية انموذجها المفارق ، فاسحة هكذا المجال أمام توليفة فكرية جديدة وضعت العقل والشرع ، الفكر والوجود ، المعرفة والايمان في نسق مميز ومنظومة توحيدية تعيد وصل الانقطاع الذي طرأ على رؤية الكائن البشري لحدوده ومعرفته المتنامية بالقدرة الالهية اللامحدودة .ووفق ما جاء على لسان « ابن سينا » في رسالة « الطبيعيات »،فان الفلسفة والشريعة تشتركان في الدلالة على معاني الحق والخير والعدل وان كانتا تختلفان في عنايتهما بهذه المعاني ، فالشريعة الالهية « يستفاد منها مبادىء الحكمة العملية وحدودها على الكمال ، أما الحكمة النظرية فان الشريعة تعني بمبادئها فقط على سبيل التنبيه ، تاركة للقوة العقلية ان تحصلها بالكمال على وجه الحجة . . »(٥٦)

من جهتها،طغت مبادىء الدين المسيحي على انتاج المعرفة في القرون الوسطى ، وخضعت مفاهيم الفلسفة اليونانية لعملية تنصير وتوفيق وصلت الى ذروتها مع « توما الاكويني ».ويمكن القول ان فلسفة اوروبا الوسيطة كانت بمثابة مساواة بين المسيحية والفلسفة اليونانية ، حيث عانت الفلسفة من حالة ارتباك نقلتها تارة من العقل اليوناني الى الله وتارة اخرى من الالوهية الى الانسان . ولم يكن مقدرا لهذه الفلسفة ان تتحدّد الّا بعد تدخل ظروف تاريخية اقصت المسيحية تدريجيا عن العقل البشري ، في أعقاب اقصاء الكنيسة عن ادارة شؤون المجتمع . ولم يحدث ذلك الّا بعد صراعات دامية الت بمجموع نتائجها الى بروز اشكال جديدة للمعرفة ، وخاصة بعد الاكتشافات العلمية منذ القرن السادس عشر ، وصولا الى فصل الدين عن الدولة واقامة المجتمع

لذي يخضع للقوانين الوضعية .

ورغم أن الاسلام لم يعرف النهاية نفسها التي وصلت اليها الفلسفة الاوروبية بعد صراعها ، وانفصالها عن المسيحية ، فان الاشكالية القائمة بين الفلسفة والدين ظلت معلقة في الاسلام ، بينما نجدها في المسيحية وقد حسمت لمصلحة الفلسفة.صحيح ان الظروف التاريخية مختلفة ، لكن ما هو صحيح اكثر ان التشريع وانتاج المعرفة في الاسلام هما العامل الحاسم الذي منع الفلسفة من الانتصار على الشريعة ، بينما المسيحية ، ونتيجة لخصوصيتها المؤسسية والعقيدية ، كانت تتراجع باستمرار أمام زحف العقل المنفصل عن الحكمة الالهية . بيد أن المسيحية في تكوينها العقيدي كانت قد ساعدت « على توجيه الفكر الانساني نحو كثير من المشكلات الميتافيزيقية التي لم يخض فيها فلاسفة اليونان ، أو التي لم يتطرق اليها قدماء المفكرين ، ولعل في مقدمة الافكار الجديدة التي جاءت بها المسيحية فكرة الموجود الكامل ، وفكرة العناية الالهية ، وفكرة التفاؤل المسيحي ، والنزعة التشبيهية ، والقول بمذهب شخصي ، الى آخر تلك الأفكار المسيحية التي بيّن لنا جلسون Gilson تميّزها عن سائر الافكار المماثلة عند اليونان والرومان ، فاثبت لنا بذلك امكان قيام « فلسفة مسيحية » بمعنى الكلمة »[٥٧] .

فاذا كانت المسيحية قد تشرّبت واستوعبت التصوف الفلسفي واللاعقلانية الفلسفية لعصر الانهيار النهائي للعالم القديم ، التي مثلّتها فلسفة « افلوطين » والافلاطونية الجديدة ، واذا كان فلاسفة اليونان قد تعرضوا لمشكلات واجهتها المسيحية فيما بعد ، كمشكلة الله وخلق العالم ، فان علماء الكلام واللاهوت نظروا الى المسيحية بوصفها اجابة حقيقية على الاسئلة التي أثارتها هذه المشكلات .

وكما كان الحال مع فلاسفة الاسلام ، فان فلاسفة المسيحية كانوا أيضا يبحثون عن الحقيقة أنّى وجدوها ، غير انهم افترقوا عن المسلمين في انهم وجدوا انفسهم في مواجهة نوعين من الحقيقة : الحقيقة الفلسفية ومصدرها العقل والعلم ، والحقيقة الدينية ومصدرها الوحي . وهكذا وجدوا أنفسهم في أمسّ الحاجة للتوفيق بين هاتين الحقيقتين ، وذلك بهدف توضيح مضامين الحقيقة الدينية وتعابيرها في وحدة الفكر والوجود معا وأثرها في وعي الموجود البشري لذاته ولعلاقته بالله . ورغم أن الفلاسفة

المسيحيين قد اتفقوا حول اعتبار ان العقل والوحي ضرورتان ومصدران للمعرفة ، الاّ أنهم اختلفوا في أولوية كل منهما ، اذ بينما اعتبر البعض ان الايمان يشكل شرطا ضروريا للعقل ، اشار البعض الآخر الى أن العقل يسبق الايمان ويمهّد اليه .

وهكذا ، بـدأت الفلسفة الاوروبيـة في العصور الـوسطى رحلة انفصـالها عن اللاهوت ، حتى وهي وسط دائرة التوفيق بينهما . فالحكمة الانسانيـة لدى اليـونانيين القدماء أصبحت وجها لوجه أمام الحكمة الالهية التي جاء بها الوحي ، والتي وضعها الفلاسفة المسيحيون في متناول الانسان ، لكي يفهم ذاته والعالم وفق تعاليم الكتاب المقدس . فالحكمة الدنيوية للأقدمين غدت حكمة القديسين واخذت طابع « حكمة الخلاص ».ووفق ما يقول « جاك ماريتان »فان الحكمة الاصلية لا توجد الاّ في المسيحية وفي أشكال الفكر اللاهوتي والفلسفي الاصولي الاورثوذكسي للعصور الوسطى ، الذي ولّدته المسيحية ، وهو يعلن : « ان حكمة العهد القديم تنبؤنا بأن شخصيتنا ـ في القاع ـ لا توجد الاّ في التواضع ولن يكون خلاصها الاّ بفضل الشخصية الالهية . . هذه الحكمة الفوق الطبيعية هي حكمة تعطي ذاتها ، حكمة تنزل . . »(٥٨)

وكان « توما الاكويني » قد فرّق بين ثـلاثة أنـواع من الحكمة : الحكمـة الالهية (الوحي) الحكمة اللاهوتية والحكمة الميتافيزيقيـة . وهو بـذلك يحـاول التميز بين اللاهوت والفلسفة ، خاصة وان « الاكويني » كان يعتبر ان اللاهوت يهبط من الالهي الى الأرضي ، بينما الفلسفة تسعى لأن تصعد من الأرضي والزمني الى الالهي والمطلق . « ولا تملك الفلسفة الاّ حقائق العقل ، بينما يشرح اللاهوت الحقائق فوق الطبيعية التي هي رغم ذلك ليست حقائق لا عقلانية ، والتي مصدرها العقل الالهي . وتصبح الفلسفة حتما خادمـة اللاهـوت .وتتحول محبـة الحكمة الى شعـور ديني متعقّل ، ولا يمكن للحكمة الميتافيزيقية الاّ ان تكون تفسير الحكمة اللاهوتية ، المشروحة على الأصالة في الانجيل . . »(٥٩)

وهكذا ، يظهر الوجود لدى فلاسفة العصور الوسطى ،وخاصة عند « توما الاكويني »، متجلّيا في حكمة الهية لا متناهية تتضمن كل شيء وتعبّر عن الحقائق الكامنة في نظام الـطبيعة والمجتمـع والموجـود البشري . وكمـا يقول التـوماوي الجـديـد « يـوهـانـز هيرشبرغر » : « كما لم يحدث أبدا من قبل في أي فترة من التاريخ الروحي للغرب ،

يعيش العالم كله هنا في يقين فيما يتعلق بوجود الله ، وحكمته ، وقوته وخيره ، وفيما يتعلق بأصل العالم ، ومعقولية نظامه وحكمه ، وطبيعة الانسان ووضعه في الكون ، ومعنى حياته، وقدرة روحه على معرفة العالم وعلى تنظيم حياته وفيما يتعلق بكرامته وحريته وخلوده ، وأسسّ القانون ونظام سلطة الدولة ومعنى التاريخ، الوحدة والنظام هما السمة المميزة لهذه الزمان . . »[٦٠]

وسواء كان رأي التوفيقيين بين الفلسفة واللاهوت طاغيا او كان رأي القائلين بان الايمان هو مفتاح المعرفة وان العقل عاجز عن ادراك حقائق الوجود العليا هو المهيمن، فان فلاسفة المسيحية في العصور الوسطى ، وخاصة المدرسيين منهم ، وجدوا أنفسهم بحاجة الى أن يدخلوا في نطاق الفلسفة موضوعات علم الطبيعة وما فوق الطبيعة وكذلك علم الحياة بشتى صورها ، الأمر الذي دفعهم الى أحضان الفلسفة اليونانية، وتحديداً فلسفة « ارسطو » . فقد كان الهدف الاساسي الذي سعى اليه الاسكولائيون (المدرسيون) المتأخرون هو أيضا التوفيق بين لاهوت الكنيسة وبين العقل الانساني بواسطة مذهب علمي منطقي ، أجبرت فيه قوى العقل كلها ان تعلن ولاءها للكنيسة على أسس عقلية ومع ذلك ، فقد كانت هذه العملية بمثابة الانعكاس الايديولوجي للثورة الشاملة التي حدثت في موقف الانسان من العالم . فاذا كانت المسيحية تدعو ، فيما كانت تدعو اليه ، الى الزهد في الدنيا والامل بالحياة الاخرى ، وتبخيس قيمة الحياة المادية لصالح اعلاء قيمة الحياة الروحية، فان الفلسفة التي انبثقت منها ، حاولت ، وبتأثيرات « أرسطو »وغيره،ان تعطي للحياة معنى اخر ، لا يتناقض مع المسيحية رغم أنها جاهدت لاعادة الاعتبار الى الوجود الانساني العيني في العالم والحياة . « لم يعد الانسان يضع العالم جانبا وكأنه سراب أو اغراء ، بل على العكس أصبحت مهمة الكنيسة أن ترد هذا العالم الى الخير لأنها هي نفسها ليست الاّ جزءا من نظام الكون الأزلي الأبدي ».وهكذا أصبحت الفلسفة بحاجة الى اعادة بناء العالم والانسان بصورة جديدة ، فهي لم تعد « تهدف الى اعادة بناء العالم بشكل مثالي ، بل عملت على الدفاع عن مجموعة من المعتقدات الجامدة المتعلقة بالانسان ، بحالته ، بعلاقاته ، بواجباته ، دفاعا عقليا . عندئذ ، ظهر انه لا غنى عن فلسفة ارسطو طاليس لاتمام عملية اعادة بناء العقيدة هذه »[٦١]

وفق هذا السياق،من البديهي الاشارة الى الأثر الكبير الذي تركه فلاسفة الاسلام في طريقة عمل الفلسفة الاوروبية في العصور الوسطى ، ليس فقط من ناحية التوفيق بين الفلسفة والشريعة ، وانما أيضا في ايصال مقولات وموضوعات الفلسفة اليونانية الى أوروبا وخاصة فلسفات « افلاطون » و « أرسطو»وكماهو معلوم فقد تأثر الاوروبيون كثيرا بفلاسفة مسلمين من أمثال « ابن سينا » و « ابن رشد » وغيرهما ، وعن طريق هؤلاء الفلاسفة تعرّف الغربيون على أفكار « ارسطو » التي كانوا همّ بأمس الحاجة اليها من أجل بناء صرح فلسفتهم الخاصة . فقد عالج « ابن سينا » موضوعات كان تطرّق اليها كل من « افلاطون » و « ارسطو » وخاصة موضوع المفهومات الكلّية ، والصور ، والافكار وحقيقة وجودها الذاتي في الذهن قبل وجودها الموضوعي في الواقع . وكان « ابن رشد » قد فسّر « ارسطو » بشكل مرموق واخذ عنه ان العالم المادي أزلي أبدي ، أي انه لم يبدأ ولن ينتهي ، وبالتالي فهو لم يخلق.وكان « ابن رشد » من القائلين بان الحقيقة المطلقة الوحيدة هي روح العالم أي عقل الانسانية المشترك . واذا كان « ابن رشد » قد افترق عن تعاليم الوحي في هذا المجال،الاّ انه قدّم للغربيين فكرة وجود حقيقة منزلة وحقيقة فلسفية ، وكان هذا يعني بالنسبة لفلاسفة اوروبا في ذلك الوقت ، ان هناك امكانية لوجود « حقيقة فلسفية » مرفوضة من قبل العقيدة الدينية ، وكذلك امكانية وجود « حقيقة دينية » مرفوضة من قبل الفلسفة العقلية .(٦٢)

وقد تركت هذه الاراء أثرها البالغ على مجموع الانتاج الفلسفي للعصور الوسطى كما ساهمت في توضيح معنى الفلسة وغايتها في تلك الفترة . دون ان يعني ذلك أن جميع هؤلاء الفلاسفة قد ساروا على نهج « ارسطو » او انهم اتفقوا اتفاقا تاما مع ما جاء في فلسفات « ابن سينا » و « ابن رشد » وتفسيراتهم للفلسفة اليونانية . ومن الناحية العملية ، فان فلاسفة العصور الوسطى ، وعلى رأسهم القديس « اوغسطين »(٦٣) وعالم اللاهوت الكبير القديس « انسليم » (١٠٣٣ - ١١٠٩) رئيس اساقفة كانتربري (٦٤) ، وتوما الاكويني » و « ابيلار » (١٠٧٩ -١١٤٢)(٦٥)،و « وليم الاوكامي » (١٢٨٠ -١٣٤٩) (٦٦) وغيرهم،كانوا قد وضعوا للفلسفة مهمة حسّاسة يتوقف عليها كل الجهد المبذول للمصالحة بين العقل والايمان . وهكذا وجدت الفلسفة نفسها مرة

اخرى أمام اشكالية العلاقة بين المعرفة والايمـان : هل انت تؤمن أولا ثم تفهم بعـد ذلك ، أم أنك تفهم من أجل أن تؤمن ؟ هل يمكن أن تناقض نتائج العقل نتائج الايمان ؟ وان كان الامر كذلك ، فما العمل ؟ وكان من رأي « ابيلار » أنـه يجب امتحان كـافة المعتقدات امتحانـا فلسفيا ، وكـان دائما يستنجـد بالعقـل ضد العقيـدة . أما « تـوما الاكويني » كما ذكرنا سابقا ، فقد اتخذ موقفا وسطا« فالحقيقة واحدة ، ومن ثم كان لا بدّ ان تكون الحقائق العقلية والايمانية قابلة للتصالح . فالعقل لا يستطيع بمجهوده وحده ان يصل الى الحقائق العليا ، وان كان في مقدوره ان يصل الى عدد كبير منها ، ومن هنا جاءت العقيدة لتكمّل مجهودات العقل ، ولكنها اذ تقدم حقائق جديدة فان هذه الحقائق يمكن ان تندمج مع الحقائق التي اكتشفها العقل كما يمكن التنسيق بينها ، فيقوم من كل هذا مذهب عقلي . . »(٦٧)

وعلى النقيض من ذلك ، وقف الفيلسوف « دانس سكوت » (١٢٧٤ ـ١٣٠٨) ضد الاتجاه التوفيقي ، وانحاز الى اللاهوت ونادى بالانفصال المطلق بين الفلسفة والعقيدة المسيحية.أما « . وليـــم الاوكامي » والذين ساروا على نهجه من الفلاسفة الاسميين ، فقد انتهوا الى القول بأنه يجب الاّ يحاول العقل ان يفهم الحقيقة المنزلة ، كما أنه ليس في مقدور أيّة حجّة عقلية ان تبرهن على وجود الله .(٦٨)

وقد وصلت هذه الاشكالية الى ذروة التعقيد مع « روجير بيكون » (١٢١٤ ـ١٢٩٤) الـذي كـرّس فلسفـة قـائمـة على التجـربـة والعقـل ، رافضـا ليس فقط التـأثيــرات الارسطوطاليسية والتوفيقية ، وانما أيضا كل معرفة قائمة على الايمان وحده . وقد أخذت الفلسفة معه تشّق طريقها في مواجهة اللاهوت والافكار المسبقة والحقائق المنزلة ، لكي تغدو فلسفة قائمة على قدرة العقل وحده ، سلاحها في ذلك التجربة والملاحظة . وكان بذلك قد مهّد السبيل لقيام فلسفة عقلانية ـ علمية رافضة للحقائق الدينية ، ساعدها في ذلك أيضا التطور العلمي والتاريخي ، وظهور بعض النزعات الشكية وحركة الاصلاح الديني ، وغير ذلك من العوامل التي سوف تؤسسّ لاحقا قواعد قيام الفلسفة الغربيـة الحديثة .(٦٩)

هوامش وملاحظات

(١) مارتن هيدغر : ما هي الفلسفة ؟

— Martin Heidegger: Qu'est- ce que la philosophie? Ed. N. R. F. Paris, 1981, PP. 11– 40.

(٢) ج . أ . هتشيسون : الإيمان والعقل والوجود ، نيويورك ، ١٩٥٦ ، الصفحات ١٠ و ٢١ . راجع أيضاً تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ٥٣ .

(٣) المرجع السابق ، صفحة ٤٨ .

(٤) مارتن هيدغر : ما هي الفلسفة ؟ مرجع مذكور ، صفحة ١٩ .

(٥) هاينريش ريكرت : حول مفهوم الفلسفة ، مجلة لوغوس ، توبنغين ، ١٩١٠ - ١٩١١ ، المجلد الأول ، صفحة ١ . نقلاً عن تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ٥١ .

(٦) ف . دلتاي : المؤلفات الكاملة ، شتوتغارت ، ١٩٥٧ ، المجلد الخامس ، صفحة ٣٦٤ . وكذلك المرجع السابق ، صفحة ١١٣ .

(٧) جان باتيست لامارك ١٧٤٤ - ١٨٢٩ ، وضع في كتابه « الفلسفة الحيوانية » الأساس النظري الشامل للتطور الإرتقائي للعالم الحي . وأشار إلى أهمية البيئة والوراثة في تطور الأنواع وذلك بعد تفنيده للنظرية القائلة بثبات الأنواع . . .

(٨) إسحاق نيوتن ١٦٤٣ - ١٧٢٧ ، وقد تضمن كتابه « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » ما يمكن تسميته بفلسفة الحركة وذلك من خلال تحليله لقوانين الحركة الثلاثة : قانون القصور الذاتي ، قانون تناسب القوة والسرعة ، وقانون تساوي الفعل ورد الفعل المضاد . . .

(٩) ج . ف . ق . هيغل : المؤلفات الكاملة ، المجلد الثامن ، صفحة ٥٠ . وحول هذه الملاحظة راجع أيضاً تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ١١٤ - ١١٥ .

(١٠) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١١٦ .

(١١) ذكرها م . أدلر في كتابه : أحوال الفلسفة ، ماضيها المتقلب ، فوضاها الحاضرة ووعدها المستقبل ، نيويورك ، ١٩٦٥ ، صفحة ز ، وكذلك المرجع السابق ، صفحة ٥٢ .

(١٢) مارتن هيدغر : ما هي الفلسفة ؟ مرجع مذكور ، صفحة ١٥ .

(١٣) المرجع السابق ، صفحة ١٨ .

(١٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، المجلد الثاني ، مرجع مذكور ، الصفحات ٥٨ - ٥٩ .

(١٥) اويزرمان : تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٩ .

(١٦) زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٦٢ .

(١٧) نقلاً عن تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٧٢ - ١٧٣ .

(١٨) المرجع السابق ، صفحة ١٧٣ .

(١٩) بول ريكور : التاريخ والحقيقة ، الطبعة الفرنسية ، باريس ١٩٥٥ ، صفحة ٦١ .

(٢٠) موريس ميرلوبونتي : مديح الفلسفة ومقالات أخرى ، باريس ، ١٩٧٥ ، صفحة ١١ .

— M. Merleau– Ponty: Éloge de la philosophie; Ed. Gallimard, Paris, 1975. P. 11 et PP. 241– 287.

(٢١) ويذكر زكريا إبراهيم هذه العبارة مع بعض الإختلاف في الترجمة ، إذ يقول أن كريسوس قال لصولون الحكيم : « لقد سمعت إنك جبت كثيراً من البلدان متفلسفاً ، بغية ملاحظتها واكتشاف معالمها . . . » ، مشكلة الفلسفة ، صفحة ٢٨ .

(٢٢) نقلاً عن المرجع السابق ، صفحة ٢٨ .

(٢٣) ديوجين اللايرتي : حياة ومذاهب وأقوال مشاهير الفلاسفة ، باريس ، ١٩٦٥ ، صفحة ١٢٧ . وكذلك مشكلة الفلسفة ، صفحة ٢٢٩ وتطور الفكر الفلسفي ، صفحة ١٥ .

(٢٤) ذكرها اويزرمان ، تطور الفكر الفلسفي ، صفحة ١٦ ، نقلاً عن ماكوفيلسكي : ما قبل السقراطية ، كازان، ١٩١٤ ، الجزء الأول ، صفحة ١٦١ .

(٢٥) الأبيقورية إتجاه فلسفي منسوب إلى ابيقور (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق . م) الذي رفض الإعتراف بتدخل الآلهة في شؤون العالم ، وقال بخلود المادة التي تملك مصدراً داخلياً للحركة . وتظهر أهمية هذا الإتجاه من خلال الغائية التي أعطاها ابيقور للمعرفة . فالغاية من المعرفة تكمن في تحرير الإنسان من الجهل والخرافات ، من الخوف من الآلهة والموت ، الذي بدونه تكون السعادة مستحيلة . حول ابيقور وفلسفته ، راجع قصة الفلسفة اليونانية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٣٠٩ ـ ٣١٨ .

- الرواقية إتجاه فلسفي برز في القرن الرابع قبل الميلاد ، وقد تأثر بالأفكار الأخلاقية والدينية التي نادى بها الأبيقوريون . ومن ممثلي هذا الإتجاه زينون التارسوسي وديوجين السليوسي وبوثيوس الصيدوني وبانثيوس الروديسي ، الذين ظهروا في القرن الثاني قبل الميلاد . وقد قال فلاسفة الرواقية أن مهمة الفلسفة الرئيسية هي الأخلاق . أما المعرفة فإنها وسيلة لإكتساب الحكمة ومهارة الحياة . ويذهب الرواقيون إلى أن الحياة يجب أن تعاش وفق الطبيعة . . . وتقوم السعادة في التحرر الإنفعالي وفي سلام العقل ورباطة الجأش . والقدر ، عندهم ، يحدّد كل شيء في الحياة ومن يتقبل هذا يرضيه القدر ، ومن يقاوم يرغمه القدر . حول الرواقية ، راجع قصة الفلسفة اليونانية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٩٠ ـ ٣٠٨ .

(٢٦) نقلاً عن تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٣ .

(٢٧) راجع حول السفسطائية : قصة الفلسفة اليونانية ، الصفحات ٩٤ ـ ١٠٨ ؛ فلاسفة يونانيون . . . الصفحات ١٤٥ ـ ١٦٦ .

(٢٨) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٠ .

(٢٩) أفلاطون ، محاورة بروتاغوراس ، صفحة ١٨٦ . وكذلك تطور الفكر الفلسفي ، صفحة ٢١ .

(٣٠) أفلاطون ، محاورة ثياتيتوس ، الصفحات ٢٧٢ ـ ٢٧٤ . وكذلك تطور الفكر الفلسفي ، مرجع

مذكور ، الصفحات ٥٥ ـ ٥٦ .

(٣١) راجع حول فلسفة سقراط ، قصة الفلسفة اليونانية ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٠٩ ـ ١٣٤ .

(٣٢) المرجع السابق ، صفحة ١٩٧ . وحول أفلاطون وفلسفته ، راجع المرجع السابق ، الصفحات ١٤٣ ـ ٢٢٠ وكذلك مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٩ ـ ٣٣ .

(٣٣) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٢ . وكذلك كتاب أرسطو ، ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) . وكذلك قصة الفلسفة اليونانية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٢١ ـ ٢٨٩ ، ومدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ٣٤ ـ ٤٨ .

(٣٤) أرسطو : الأخلاق لنيقوماخوس ، نيويورك ، ١٩٢٠ ، صفحة ١٧٥ . وكذلك ، تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٢ . وحول مفهوم الفلسفة عند اليونانيين ، راجع قصة الفلسفة اليونانية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٧٧ ـ ٢٨٤ .

(٣٥) لويس غارديه : الإسلام ، دين وجماعة .

— Louis Gardet: L'Islam, Religion et communauté. Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1970, P. 214.

(٣٦) المرجع السابق ، صفحة ٢١١ .

(٣٧) أبو حيان التوحيدي ، المقابسات ، مرجع مذكور ، الصفحات ٤٩ ـ ٥٠ .

(٣٨) حول توفيق ابن رشد بين الحكمة والشريعة ، من المفيد مراجعة تحليل ماجد فخري لمحاولة هذا الفيلسوف في كتابه : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٩ ، الصفحات ٣٧٦ ـ ٣٨٢ . وللمزيد من التفاصيل ، راجع كتاب ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

(٣٩) وقد عالج الغزالي علاقة الحكمة بالشريعة في كتابين : تهافت الفلاسفة ، حيث فنّد وجهة نظر الفلاسفة ، وعلى رأسهم ابن سينا . والمنقذ من الضلال ، حيث أثبت قصور الحواس أو المعرفة الحسيّة والعقل في إدراك الحقائق المنزلة . انظر : تهافت الفلاسفة ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٢ ؛ المنقذ من الضلال ، تحقيق الأب فريد جبر ، بيروت ، ١٩٥٩ .

(٤٠) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع مذكور ، صفحة ١٢ .

(٤١) المرجع السابق ، الصفحات ١٤ ـ ١٥ .

(٤٢) رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ، ١٩٥٠ ، صفحة ٩٧ وما بعدها ، الجزء الأول . وكذلك المرجع السابق ، صفحة ١١٠ .

(٤٣) رسائل الكندي ، الجزء الأول ، صفحة ١٠١ . وماجد فخري ، المرجع المذكور ، الصفحات ١١٠ ـ ١١١ .

(٤٤) رسائل الكندي ، الجزء الأول ، الصفحات ١٠٢ ـ ١٠٣ ؛ وماجد فخري ، الصفحات ١١٢ ـ ١١٣ .

(٤٥) حول رأي الكندي في أن الوحي هو فوق الفلسفة ، راجع تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع

مذكور ، صفحة ١٣٣ . وللمزيد من التفاصيل حول الكندي وفلسفته من المفيد الرجوع إلى الفصل الخاص بهذا الفيلسوف الإسلامي الأول ، الصفحات ١٠٧ - ١٣٤ .

(٤٦) راجع تفسير الجلالين لآية : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ﴾ . سورة النحل ، الآية ١٢٥ .

(٤٧) ورد الترابط بين القرآن والحكمة في أكثر من سورة وآية ، وتحديداً في : سورة البقرة ، الآيات : ١٢٩ ، ١٥١ ، ٢٣١ ، ٢٥١ ، ٢٦٩ ؛ سورة آل عمران ، الآيات : ٤٨ ، ٨١ ، ١٦٤ ؛ سورة النساء ، الآيات : ٥٤ و١١٣ ؛ سورة المائدة ، الآية : ١١٠ ؛ سورة النحل ، الآية : ١٢٥ ؛ سورة الإسراء ، الآية : ٣٩ ؛ سورة لقمان ، الآية : ١٢ ؛ سورة الأحزاب ، الآية : ٣٤ ؛ سورة صّ ، الآية : ٢٠ ؛ سورة الزخرف ، الآية : ٦٣ ؛ سورة القمر ، الآية : ٥ ؛ سورة الجمعة ، الآية : ٢ . . .

(٤٨) على سبيل المثال وليس الحصر ، نجد هذه الصفة في سورة آل عمران ، الآية : ١٨ ؛ سورة المائدة ، الآيات : ٣٨ و١١٨ ؛ سورة الأنعام ، الآيات : ١٨ ، ٧٣ ، ٨٣ ، ١٢٨ ، ١٣٩ ؛ سورة الأنفال ، الآيات : ١٠ ، ٤٩ ، ٦٣ ، ٦٧ ، ٧١ . . . وفي كثير غيرها .

(٤٩) جورج كتورة : في معنى الحكمة ، نص غير منشور من أدب التصوف لأبي الحسن الحرالي . مقال منشور في « مجموعة مقالات وأبحاث » الصادرة عن منشورات الجامعة اللبنانية ، بيروت ، ١٩٨٩ ، الصفحات ١٣٠ - ١٣١ .

(٥٠) المرجع السابق ، صفحة ١٣٢ . أما نصّ الحرالي نفسه ، فيمكن مراجعته كاملاً في الصفحات ١٣٤ - ١٤٣ .

(٥١) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، نشر محمد علي صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، الصفحات ٤٠ - ٤١ .

(٥٢) حول موقف ابن سينا ، راجع تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٦ . وحول مجمل فلسفته ، راجع ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٧٩ - ٢١٤ .

(٥٣) حديث منسوب إلى النبي (ص) وإسناده ضعيف . راجع ابن عبد البر : جامع بيان العلم وفضله ، صفحة ١١٧ . القاهرة ، بدون تاريخ .

(٥٤) المرجع السابق .

(٥٥) تحف العقول عن آل الرسول لابن شعبة الحرّاني ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ١٩٧٤ ، صفحة ٤٦ .

(٥٦) ابن سينا : رسالة الطبيعيات ، القاهرة ، بدون تاريخ ، الصفحات ٢ - ٣ . وللمزيد من التفاصيل حول علاقة الدين بالفلسفة ، من المفيد مراجعة تلخيص هذا الموضوع كما عرضه محمد عبد الله دراز في كتابه « الدين ، بحوث ممهدة الدراسة تاريخ الأديان » ، نشر دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٠ ، الصفحات ٥٩ - ٧٣ . وكذلك كتاب ابن رشد : فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الإتصال . . . القاهرة ، ١٩٥٩ .

(٥٧) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٥ . وحول تحليل جيلسون للفلسفة في العصور

الوسطى ، راجع :

— Etienne Gilson: L'esprit de la philosophie médievale; Ed. Vrin, Paris,1969.

(٥٩) المرجع السابق ، صفحة ٢٦ . وللوقوف على رأي توما الأكويني كاملاً ، من المفيد مراجعة الصفحات ١٥٢ ـ ١٨٥ الخاصة بحياة وفلسفة الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) المذكورة في كتاب يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

وكذلك كتاب عبد الرحمن بدوي : فلسفة العصور الوسطى ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٧٩ ، الصفحات ١٣١ ـ ١٦١ .

(٦٠) يوهانز هيرشبرغر : تاريخ الفلسفة ، فرايبورغ ، ١٩٥٤ ، المجلد الأول ، صفحة ٢٨٠ . نقلاً عن تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٧ ـ ٢٨ .

(٦١) جون لويس ، مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٦٢ .

(٦٢) حول فلسفة ابن رشد (١١٢٦ ـ١١٩٨) ورأيه في خلود العالم وقدم المادة والحركة وأفكاره حول خلود النفس الفردية والحياة الأخرى وكذلك إظهاره للجوانب العقلية ـ المادية في فلسفة أرسطو وأثر كل ذلك في أوروبا الوسيطة ، من المفيد مراجعة الصفحات ٣٧١ ـ ٣٩٢ من كتاب ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مرجع مذكور سابقاً .

(٦٣) حول القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠) وفلسفته ، راجع الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٣ ـ ٥٧ . وكذلك فلسفة العصور الوسطى ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٥ ـ ٣٩ .

(٦٤) حول فلسفة القديس أنسيلم ، المرجع السابق ، الصفحات ٨٤ ـ ٨٩ . وفلسفة العصور الوسطى ، الصفحات ٦٥ ـ ٧٨ .

(٦٥) حول فلسفة ابيلار ، المرجع السابق ، الصفحات ١٠٠ ـ ١٠٢ . وكذلك فلسفة العصور الوسطى ، الصفحات ٧٩ ـ ٨٤ .

(٦٦) حول رأي وليم الأوكامي ، المرجع السابق ، الصفحات ٢٠٨ ـ ٢١٦ . راجع أيضاً ، فلسفة العصور الوسطى ، الصفحات ١٨٢ ـ ١٩٠ .

(٦٧) جون لويس : مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٦٦ .

(٦٨) وينقل جون لويس عن تيلور قوله في كتابه « عقلية العصور الوسطى » مختصراً وجهة نظر وليم أوف أوكام : « إن الكتب ، والحقائق المنزلة ، عند أوكام ، لا تقبل الخطأ ، ولا تتطلب أو تقبل براهين العقل . . . فاللاهوت ، الإيمان ، يقف على حدة ، في عزلة تامة ، وإن كان يقف على ما يقال أنه أساس غاية في التأكيد . إن مجالات العلم والعقيدة مختلفة تماماً » . المرجع السابق ، صفحة ٦٧ . وحول فلسفة جون دنس سكوت ، راجع تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٩٨ ـ ٢٠٧ .

(٦٩) حول فلسفة روجير بيكون وموقفه العلمي ، راجع تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٣٨ ـ ١٤٤ .

ـ الفصل الخامس

الفلسفة الحديثة والمعاصرة : ثنائية الفكر والوجود

١ ـ النهضة وثنائية العقل والمادة

٢ ـ فلسفة أم فلسفات

١ ـ النهضة وثنائية العقل والمادة

« لقد كانت الطبيعة وقوانينها محجوبة في الليل ،
فقال الله لنيوتن كن وتحوّل كل شيء الى نور »[١] .

تختصر هذه العبارة الشعرية مرحلة انتقال الفكر من العصور الوسطى الى عصر الانوار والنهضة . فالعلم بدأ يفرض نفسه على اللاهوت ، مؤسّساً ، باكتشافاته الكبرى ، بداية الانكسار التاريخي بين العقل الغربي واللاهوت المسيحي ، بحيث بات العقل ، المدجج بالعلم ، يتحدث عن الانسان ونظام الكون وحركة التاريخ ، وكأنه لم يكن هناك ثمة وحي وحقائق منزلة . ولم تفلح حركة الاصلاح الديني والحركة المضادة لها[٢] في تجاوز المشكلات التي اثارتها إزدواجية الفلسفة واللاهوت ، وكادت هذه الحركة ان تنحصر في محاولتها تلطيف الصراعات داخل الكنيسة وانشقاقاتها ، مضافاً اليها رغبة الوصول الى نوع من حرية الفكر والانعتاق الاخلاقي خارج نفوذ الكنيسة .

ورغم ان فلسفة العصور الوسطى ظلّت غير مبالية تجاه العلم وقدرة العقل على التجربة والملاحظة ، الا انها جسّدت تجربة فكرية معاندة بحثاً عن عالم منظم يتعدى هذا العالم . « كان كبار فلاسفة العصور الوسطى يعيشون باستمرار وسط قلق مخيف ، الا وهو القلق الناتج من سيادة البربرية الخارجة على كل قانون في العصور السوداء ، مما جعلهم مصممّين على تحقيق نظام عقلي واخلاقي في الفكر والدين والفلسفة والمجتمع . ان هذا الجهد العظيم ليدلّل بشكل رائع على كفاح الجنس البشري من اجل الخروج من طور الجهل الى طور المعرفة . وربما لم يكن العمل الذي حقّقه المدرسيون يكمن في ذلك الذي قاموا به بالفعل بقدر ما كان يكمن في ذلك الذي حاولوا ان يقوموا به . ذلك اننا ، ايّاً كان اعجابنا بهم فلا بدّ لنا ، ما دمنا نتمتع بقسط من الخيال التاريخي ، من ان نعترف ان منهجهم في التفكير والمذهب الذي ترتّب على ذلك

المنهج كانا ناقصين الى حدّ بعيد . . »[٣]   وهكذا جاء العلم ليسدّ هذا النقص ويعيد تشكيل رؤية الانسان للعالم والوجود ؛ رؤية تتسم بغلبة العقل وروح التجربة ، وافول نفوذ الكنيسة ومعها انهيار التصورات الدينية واللاهوتية امام تقدم الاتجاه العلماني الذي خرج منتصراً من صراعه ضد الكنيسة ومعتقداتها .

فقد اعادت الثورة العلمية ، التي بدأت مع كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن وكبلر وغيرهم ـ وهذا ما ستتحدث عنه في فصل خاص ـ صياغة النظرة الانسانية للعالم ، فكانت بذلك العامل الحاسم في تكوين الرؤية الفلسفية لأوروبا الناهضة ، وخاصة تلك الرؤية العقلية التي تمثّلت بديكارت ولايبنتز وسبينوزا ، وكذلك الرؤية التجريبية وممثليها لوك وبركلي وهيوم ، حيث سرعان ما استخلص هؤلاء الفلاسفة الدلالات الفكرية للثورة العلمية . وهنا بالذات بدأت الفلسفة في إعادة بناء النظام الفكري للعقلية الاوروبية بصورة مختلفة تماماً عن تلك العقلية التي كانت سائدة في العصور الوسطى .

« ان فجر هذا العالم الجديد اسمه عصر النهضة ، وكانت النهضة نتاجاً لحركات ثلاث تفاعلت وتداخلت . فهناك اولاً قسط اوفر من الامن ، والفراغ ، والثراء ، مما رفع الحياة الى مستوى ارقى من مستوى الانصراف الى احتياجات العمل لاشباع البطون . وقد نتج عن ذلك ليس فقط عن تقدم تكنيك الانتاج بل ومن إخضاع البارونات المناهضين للقانون ، وتضخّم المدن وتحسّن وسائل المواصلات ، ومضاعفة الاتجار مع الدول الاجنبية ، وإتساع مجال التجارة ، ايضا . وكان هناك ، ثانياً ، اختراعات ، واكتشافات ، وتحسينات في الانتاج ، مثل التقدم في مجال الاسلحة . . والتقدم في الملاحة ، وظهور فن الطباعة . . ثم كانت هناك ، في المكان الثالث ، استعادة الادب والفلسفة اليونانية بما اتسما به من قبول صريح للحياة ، واختبار نقدي لكافة المشكلات السياسية والاخلاقية والانسانية ، وجرأة فكرية حازمة في البحث ، واستعداد للذهاب الى الحدّ الذي يفرضه الحجاج ، وكان الاسميون ينشرون التشكّك في مجال الدين ، وكان للعقل العلمي نوع من حرية السير في طريقه ، سواء اتفق مع العقيدة المنزلة ام لا »[٤] .

ومع هذا العصر ، النهضة ، بدأت منظومة فكرية جديدة بالظهور ، ساعدها على ذلك تطور اللغات القومية واتساع طرق نشر المعرفة بفضل تطور تكنيك الطباعة ؛ بالاضافة الى دور الرأسمالية ومساهمتها في تغيير بنية المعرفة ، في كافة المجالات . ذلك ان هذه

الثقافة الجديدة ، وبتأثير مباشر من النموالصناعي والتجاري والاجتماعي ، بدأت بالتعبير عن الوعي الانساني في منظومة اخلاقية، سياسية ، فنية وفلسفية ، وأعادت الاعتبار الى الفرد، والحرية والمسؤولية والى صياغة معايير انسانية جديدة .

ولما كان عصر النهضة ، « عصر التساؤل والبحث ، عصر تحطيم العقائد الجامدة والشك العميق » ، كما يقول « جون لويس»[٥] ، فان فلسفة هذا العصر كانت في جوهرها فلسفة نقدية ، تهتم بمشكلة المعرفة اكثر من اهتمامها بمشكلة الوجود . فهذه الفلسفة اعتبرت « الذات » الانسانية هي وحدها مصدر المعرفة ، واذ تضع الدين جانباً ، فانها تؤسس نفسها على العقل وحده . وفق هذا السياق ، استقبلت اوروبا الحديثة المسار التاريخي للفلسفة اليونانية تحديداً ، وقد واجهتها نفس المشكلة المزمنة : ما هي الفلسفة ؟ فقد اخذ الفلاسفة الجدد عن اليونانيين ان الفلسفة تعني الحكمة او المعرفة او تبحث في امور الانسان والوجود والعالم ، او عملية ايضاح لتساؤلات لها علاقة بنشاط البشر وأفعالهم ، او هي علم قائم بذاته . . . هذه التعريفات المتعددة للفلسفة ارخت بثقلها على الفكر الغربي الحديث منذ عصر الانوار وصولاً الى الفلسفة المعاصرة . وقد عكست آراء العديد من الفلاسفة الغربيين هذه الحقيقة ، وكل واحد منهم مال الى احد التعريفات اليونانية ، معتبراً الفلسفة استمراراً والفكر اليوناني اصلاً تاريخياً لها ، محاولاً إقامة صرح جديد للفلسفة يأخذ من الماضي ولا يلغيه . ولمّا كنا بصدد قراءة تاريخية لتطور علاقة الفكر بالوجود ، فان بداية الفلسفة الحديثة في اوروبا افترقت عن التاريخ السابق للفلسفة في ميزة بالغة الاهمية ، ظهرت لاول مرة مع « ديكارت » ، لازمت الفكر الغربي منذ ذلك الحين ، واعني بذلك ثنائية الفكر والمادة ، العقل والوجود ، الروح والجسد . . . فقد وحدّت الاديان في نظامها الفكري النظرة الانسانية للعالم ، كما جسّد الوحي الالهي ، بما هو مصدر للمعرفة المتدفقة من الله الى الانسان ، وحدة الفكر والوجود والعلاقة الغائية التي تربطهما ببعض بصورة عضوية وهادفة . لكن العلم سرعان ما اسفر عن حدوث شرخ في هذه الوحدة ، ظهر اول مرة في التأكيد على مبدأ الانفصال بين المعرفة والايمان ، ثم ما لبث ان تدّعم بالاتجاه العقلاني ، الذي لم يكتف بمفهوم الثنائية بين الفكر والوجود ، وإنما ايضاً بتشديده على ان العقل وحده هو مصدر المعرفة لا ينازعه في ذلك ايّ مصدر آخر .

وقد حدث هذا الانقلاب في الرؤية الفلسفية للعالم لأول مرة مع « ديكارت » ، الامر الذي جعله بحق المؤسّس الاول للفلسفة الاوروبية الحديثة . كما بدأ هذا الانقلاب قبل « ديكارت » بزمن قصير ، وتحديداً مع « فرنسيس بيكون » (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) الذي رفض فلسفة العصور الوسطى ومعها فلسفة « ارسطو » القياسية ، كما دعى الى التخلّي عن الميتافيزيقا ، وذلك كله من اجل قيام فلسفة جديدة تعتمد منهج الاستقراء القائم على التجربة والملاحظة . وبذلك يؤسّس « بيكون » مفهوماً للفلسفة يقوم على اعتبار الفلسفة الحقيقية هي تلك المعرفة التي تعمل على تفسير الطبيعة ونظام الكون ، باعتبار ان الطبيعة هي المصدر الاول للتفكير . اما الغاية من هذه الفلسفة فانها تكمن ، بالنسبة لبيكون ، في ضرورة مدّ الانسان بمعرفة تساعده في السيطرة على الطبيعة والاستفادة منها . وبالتالي ، فالفلسفة الحقّة ليست مجرد رأي يعتنق ، وانما عمل يجب ان يتحقق . انها معرفة عملية تقوم على اكتشاف حقائق جديدة في الطبيعة بدلاً من قيامها على مسلمات لم تخضع يوماً لاية تجربة . فالفلسفة هنا ، والمعرفة بشكل عام ، تبدأ من الشك وليس من الايمان : « لو بدأ الانسان من المؤكدات ، انتهى الى الشك : ولكنه لو اكتفى بالبدء من الشك ، لانتهى الى المؤكدات »[٦] .

ورغم ان « بيكون » لم ينكر وجود حكمة إلهية ، او الحكمة من اجل ذات الانسان ، والتي وصفها بانها « حكمة التماسيح التي تذرف الدموع حينما تشرع في الافتراس »[٧] ، فإنه وجد حكمة اخرى متمثلة بالفلسفة الطبيعية المؤسّسة على العقل ، والتي وحدها قادرة على مضاعفة اكتشافات الانسان ، والتي هي اقدر بكثير على بلوغ فائدة البشرية من جميعٌ لآليء حكمة اليونان القديمة . « الان صارت حكمة اليونانيين استاذية ومستسلمة الى حدّ بعيد للمنازعات ؛ صارت نوعاً من الحكمة معاكساً للبحث عن الحقيقة » ، كما يقول « بيكون »[٨] .

اما «رينيه ديكارت»(١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)الذي تجاوز نظرة«بيكون»لأهمية العقل في بناء المعرفة، فانه بدوره اسسّ فلسفة قائمة على قوانين العلم . ان رؤية الكون اصبحت معه محكومة بقوانين الطبيعة الميكانيكية والرياضية . ولهذا السبب انتقد « ديكارت » النظرية القائلة بالمعرفة من اجل المعرفة ، ونادى بفلسفة نظرية وعملية ، باعتبار ان الفلسفة عنده هي العلم الكلي الشامل ، علم المبادىء الاولى ، المعرفة التي تمثل اسمى وأشرف ما

في العلوم جميعاً . ولذلك « شبّه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها هي الميتافيزيقا او ما بعد الطبيعة ، وجذعها هو علم الطبيعة او الفيزياء ، وفروعها هي الطب والميكانيكا والاخلاق »(٩) . وأهم من ذلك ، ان « ديكارت » اعطى الفلسفة اهمية خاصة تفوق تلك التي اعطاها للعلم : « هذا العلم ينبغي ان يتضمن البدايات الاولى للعقل الانساني ، وان يخدم ـ بالاضافة الى هذا ـ في استخراج من اي موضوع الحقيقة التي يتضمنها »(١٠) . ودون ان يتخلى نهائياً عن الحكمة الالهية والدينية ، يتحدث عن حكمة انسانية قائمة بذاتها : « ان المجمل الكلي للمعرفة والعلم ليس سوى الحكمة الانسانية التي تظل دائماً هي نفسها ، بصرف النظر عن مدى تنوّع الموضوعات التي تطّبق عليها . . . »(١١) وبالتالي ، فالحكمة لا تتميّز فحسب بـ « الحسّ السليم في الامور » ، وانما ايضاً بـ « معرفة تامة بكل ما هو معطى للانسان لكي يعرفه » . وإذ يعرّف « ديكارت » الفلسفة بانها محبة الحكمة ، والحكمة بانها معرفة « الحقائق المتعلّقة بأهم الاشياء » ، فانه ، ورغم اعتباره ان الله هو الحكيم الوحيد الذي يملك معرفة كاملة بكل شيء ، يشدد على ضرورة البرهان العلمي الذي بفضله وحده يتحقق كل بحث نقدي مستقل ، قائم على التجربة وعلى « النور الطبيعي » للعقل الانساني . وهناك اربع وسائل لبلوغ الحكمةاو المعرفة العلمية الحقة ، وفقاً لما يقول « ديكارت » . وهذه الوسائل هي : ادراك الحقائق البديهية ، خبرة الحواس ، المعرفة التي تكتسب عن طريق المحاورة مع الآخرين ، وقراءة الكتب الجيدة . اما عن الوحي الالهي ، فيقول « ديكارت » انه « لا يرفعنا تدريجياً ، وانما دفعة واحدة ، الى ايمان معصوم » ، خاصة وان الحكمة ، كما يراها « ديكارت » ، ليست ايماناً بل معرفة ، لا يمكن اكتسابها دفعة واحدة . . . (١٢)

الّا ان ثورة « ديكارت » في الفلسفة لم تحدث فقط في مضمار ربط المعرفة بالعلم ، وانما بنظرية الشك وبثنائية العقل والوجود . فقد ذكر « ديكارت » ان حقيقة المعرفة والفكر لا تقوم الّا بعد المرور بتجربة الشك . وليس الشك هنا مطلوب لذاته ، بقدر ما كان وسيلة للوصول الى اليقين والحقيقة الخالصة . فكل ما يدخل في نطاق الاحساس والمخيلة يخضع للشك .

وفي كتابه « مقالة في المنهج » ، يقرّر « ديكارت » الشك في كل ما يمكن ان يشك

فيه . ولكن يبقى « ثمة شيء لا استطيع ان اشك فيه : ولا شيطان ، مهما يكن خبثه ، يمكن ان يخدعني ما لم اكن وجدت . فقد لا يكون لي بدن : يمكن ان يكـون هذا وهماً . . ولكن الفكر يختلف . فبينمـا اريد ان اظنّ ان كـل شيء باطـلاً ، فلا بـدّ بالضرورة انني انا الذي ظننت ، كنت شيئاً ، وبملاحظة ان هذه الحقيقة ، انا افكر ، واذن فأنا موجود ، كانت من الرسوخ واليقين ، بحيث ان اشدّ افتراضات الشكّاك تطرفاً كانت عاجزة عن إبطالها ، حكمت بانني استطيع ان اتقبلها بدون تردد كالمبـدأ الاول للفلسفة الذي ابحث عنه . . . » (١٣)

لقد شكلت نظرية « الكوجيتو » اساس فلسفته ونظريته في المعرفة . « انا افكر ، اذن انا موجود » تختصر رؤية تخضع الوجود للفكر ، المادة للذهن ، وتختزل في نفس الوقت فلسفة تنبثق من الذات ، نزعة ذاتية ـ مثالية سعى من خلالها ديكارت لبناء صرح المعرفة انطلاقاً من اكتشافه للذات الانسانية بما هي « ذات مفكرة » قبـل ان تكون مـوجودة : « فالأنا التي اثبت وجودها استنبطت من حقيقة كوني افكر ، ومن ثم فأنا موجود بينمـا افكر ، وحينئذٍ فقط . فإذا توقفت عن التفكير ، فليس هنالك دليل على وجودي . انا شيءيفكر ، جوهر تتألف طبيعته بأسرها او ماهيته في التفكير ، ولا يحتاج الى مكان او شيء مادي لوجوده . ومن ثم ، فالنفس متميزة تميّزاً تاماً من البدن ، ومعرفتها اسهل من معرفة البدن . ويمكن ان تكون ما هي عليه ، حتى وان لم يكن هناك بدن . . . » (١٤)

« انا افكر ، اذن انا موجود » ، وكل ما يتعدى هـذه الحقيقة فهـو خاضـعللشك ، ويحتاج للبرهان . والذي يفكـر هو في نفس الـوقت الذي يشـك ، يفهم ، يتصور ، يحلّل ، يركّب ، ينكر ، يتخيل ، وحتىالذي يحلم ، فانه يفكر ، لأن الفكر خـاصية الذهن ، والذهن لا يتوقف عن التفكير حتى اثناء النوم . بإختصار ، ان كل شيء موجود في العالم الخارجي هو محكوم بوجوده المسبق في الذهن وليس في الحواس . وهكذا يصل « ديكارت » الى « معصومية العقل » ، لان العقل وحده يملك القدرة للوصول الى الحقيقة الخالية من الشك .

اسفرت نظرية « الكوجيتو » هذه عن نتيجة بالغة الاهمية : ثنـائية الفكـر والمادة . بالنسبة لديكارت يوجد هناك فكر ، وخاصيته المميزة الوحيدة هي انه يفكر ، وهو لا يحتل مكاناً . وتوجد ايضاً المادة ، وهي لا تفكر ، لكنها تحتل مكانـاً او تمتد في مكـان ،

ويمكن قياسها . « هكذا نقف امام واقعين مطلقين تماماً ، العقل والمادة ، وهما متنابذان تماماً ، متميزان تماماً ، كما انهما لا يستطيعان التأثير الواحد على الآخر . وبالعكس ، فالعقل ما دام لا يملك كثافة ولا يوجد في مكان ، لا يستطيع ان يدفع المادة . والمادة لا تتحرك الاّ في المكان ، والعقل لا وجود له في المكان ، ومن هنا لا يستطيع العقل ان يؤثر عليها في اية صورة من الصور . نحن اذن في نهاية الامر امام ثنائية تتكون من العقل والمادة ، اي اننا لم ننته بالوجود الى عدة حدود نهائية ، كما لم ننته به الى حدّ نهائي واحد كالمادة او العقل ، بل انتهينا به الى حدّين نهائيين ، المادة والعقل »(١٥) .

لكن فلسفة « ديكارت » تركت هذه الثنائية معلّقة ، رغم انها فتحت باباً واسعاً امام الجدل الفلسفي اللاحق ، والذي ترك « ديكارت » امامه مهمة توضيح العلاقة بين العقل والمادة ، الفكر والوجود ، الروح والجسد . ورغم ذلك ، فان « ديكارت » اسسّ لأول مرة في الغرب فلسفة تقوم على العقل . ذلك انه ومن خلال الشك والثنائية سعى الى حقيقة تعيد للعقل البشري النظام واليقين . لقد قامت فلسفته على افتراض ان العقل بمقدوره النفاذ الى جوهر الحقيقة ،معتمداً في ذلك على القوانين العلمية والمبادىء الاساسية للرياضيات والفيزياء بما هي مبادىء وقوانين معروفة للعقل على حقيقتها . « وبالتالي فان العقل يدرك طبيعة الحقيقة مستنداً الى قواه الذاتية ، والعقل كذلك يستطيع ان يبني بواسطة استعمال ملكته المنطقية ، وفي داخل العقل نفسه ، الشكل العام والترتيب المنسق لنظام الطبيعة . هذه هي فلسفة المذهب العقلي . وهي فلسفة تقدم للانسان امكانية السيطرة سيطرة كاملة على الطبيعة ، وهذا بالذات هو الذي اثار الحماس في قلب ديكارت . وكان ديكارت بعيداً كل البعد عن الاهتمام بالحقيقة في حدّ ذاتها ، إهتماماً اكاديمياً بحتاً ، اسوة بزملائه . . . الذين كانوا ينظرون الى الفلسفة كفهم وتفسير لعالم يجب العيش فيه ، وكرسم للطريق المؤدي الى الحياة الطيبة »(١٦) . وكما يقول « ديكارت » في كتابه « مقالة في المنهج » ، فان غاية المعرفة التي يريدها تكمن في فلسفة عمليةذات فائدة عظيمة للحياة والوجود البشري ، « فلسفة عملية نستطيع بواسطتها ان نجعل من انفسنا سادة الطبيعة ومالكيها . . . »(١٧)

وكان « لايبنتز » (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) ، مثل « بيكون » و « ديكارت » ، رجل علم قبل ان يكون فيلسوفاً . وانطلاقاً من المامه التام بالرياضيات والمنطق والتاريخ والقانون

والسياسة ، توصل الى فلسفة تقوم على العلم دون ان تلغي الميتافيزيقا . فقد اعتبر الفلسفة معرفة تنسّق بين العقلية الخالصةوالنزعة المطلقة القائلة بخوارق الطبيعة : « ان نظام العالم ، كتركيب رياضي ، الذي تحدّد كل شيء فيه هو في الوقت نفسه نظام ذو طابع علوي إختاره الله بوصفه احسن العوالم الممكنة »(١٨) . وكان « لايبنتز » فيلسوفاً عقلانياً ، مثله مثل « ديكارت » و « سبينوزا » ، فالمعرفة الحقّة عنده يتوصّل اليها الانسان بواسطة بعض المبادىء المطلقة المعطاة مع العقل الذي يتكّون منها في نفس الوقت .

وتقوم فلسفته على ثلاثة نظريات ، الاولى وهي نظرية العقل الكافي التي تضمّن النظام القدري العلوي ؛ الثانية وهي نظرية الجواهر الفردة (الموناد) ، او الوحدانيات الفردة من الذرات الى الارواح ، وكلها تعمل في استقلال تام ، وكلها تعمل على تحقيق التناسق المطلق ، بفضل إرادة إلهية قبلية ؛ والثالثة وهي نظرية وحدة الوجود ، بما هي وحدة طاقة ، كجزء متحرك ، لا كجزء سلبي . وتتميّز هذه الفلسفة بأنها تشدّد على ان الحقيقة لا يمكن التوصّل اليها من خلال الحواس ، لان الحواس دون مستوى الوجود الواقعي ، وبالتالي ، فان الحقيقة تقوم على العقل ، « وهذا النوع من المعرفة هو وحده الذي يتسّم بطابع الضرورة المنطقية »(١٩) . وقد شرح « لايبنتز » فلسفته هذه في كتابين : المونادولوجيا Monadologie او علم الجواهر الفردة ، ومبادىء الطبيعة والنعمة الالهيةPrincipes de la Nature et de la Grace . وبينما يحتفظ في الكتاب الثاني بعلاقة تفاعلية بين القدرة الألهية والمعرفة البشرية ، فانه في الكتاب الاول يركز على مبدأ الجوهر بما هو إنعكاس للعالم . وقد اختلف مع « ديكارت » فيما يتعلّق بالثنائية وعدد الجواهر . ففي حين يتحدث « ديكارت » عن ثلاثة جواهر : الله والذهن والمادة . وعن الامتداد بما هو صفة للمادة ، فان «لايبنتز» يرفض اعطاء صفة الامتداد على الجوهر . « حجته في ذلك ان الامتداد ينطوي على التعدّد ، ومن ثم يمكن ان ينتمي فقط الى مجموع من الجواهر ، كل جوهر مفرد يلزم ان يكون غير ممتد . واعتقد بالتالي ، في عدد لامتناه من الجواهر ، التي دعاها « موناد » ، الجواهر الفردة . . . وكل من هذه قد تكون لها بعض خاصيات النقطة الطبيعية ، ولكن فقط حين ينظر اليها نظرة مجردة ، والواقع ان كل جوهر فرد هو نفس . ويعقب هذا بالطبع تنحية الامتداد كصفةللجوهر، فالصفة الجوهرية الوحيدة الباقية يبدو انها الفكر . وعلى هذا فقد انقاد «لايبنتز» الى

انكار واقعية المادة ، الى ان يستبدل بها اسرة لامتناهية من النفوس ... »[٢٠]

ان فلسفة الجوهر هذه تمثّل ، على ما يبدو، رؤية الفيلسوف للواقع الاجتماعي ، اكثر مما تمثل نظرية في المعرفة . فكل جوهر فرد في هذه الفلسفة لا يعكس ذاته بقدر ما يمثل المجموع . فالانسان فرد قائم بذاته في اللحظة نفسها التي يجسّد فيها انتمائه الى الجماعة . وكل جوهر فرد هو ذرة ، لكنها ذرة من حيث هي مركز الطاقة والحركة .. بمعنى انها في حقيقتها روح او عقل . وحين ينفي عن الروح صفة الامتداد ، الذي هو خاصيّة المادة ، فانه يرى ان كل شيء مادي هو في الاساس إنعكاس او مظهر للعقل . « فالعالم عقلي حقاً ، ولكنه مركب بطريقة تخلق لدينا شبح وجوده المادي ... وهذه فلسفة المثالية التي تعيد المادة في نهاية الامر الى العقل ، ومن هنا امكن اعتبار لايبنتز كمؤسس المثالية الحديثة من هذا النوع »[٢١] .

اما « لوك » (١٦٣٢ - ١٧٠٤) فقد رفض منهج الفلسفة الذي كان سائداً في العصور الوسطى ، كما رفض المذهب العقلي الصرف الذي نادى به « ديكارت » و « لا يبنتز » وكذلك « سبينوزا » . ففي فلسفة « لوك » يظهر الفكر والوجود ، الجسد والروح ، العقل والمادة ، وكأنهما شيئاً واحداً . وبذلك فهو يرفض ثنائية « ديكارت » كما يرفض مبدأ التسليم بمعرفة الوجود المسبقة باعتبارها معرفة قائمة على العقل وحده . فالمعرفة عنده تقوم على اساس ان كل ما هو موجود في العقل فهو خلاصة لتجربة الحواس .. وبالتالي لا يوجد في فلسفته معرفة قبلية لعالم متعالٍ ، وانما فقط معرفة تنتمي الى العالم الحقيقي القائم على التجربة .

وهكذا ، يشيّد « لوك » فلسفة قائمة على المنهج التجريبي للعلوم ، وهو المنهج الذي دفعه الى المناداة به كنظرية عامة للمعرفة ، مقابل المنهج الذي قامت عليه الميتافيزيقا وكذلك الدين . ففلسفته تقوم على المبدأ القائل « انه لا يوجد في العقل شيء لم يكن موجوداً من قبل في الحواس ... ان المعرفة تعكس العيني ، ومن ثم لم يعد من الممكن وجود معرفة نابعة من امتحان للعقل سابق على التجربة ، ولا مفتاح للواقع في نشاط الذهن العقلي او المنطقي او الرياضي في حدّ ذاته . فالمعرفة ليست الاّ التجربة المنظمة . والعقل يتلقى انطباعات ، والعقل يقارن ، ويحلل ، ويوحّد ويربط ، وفي بعض الاحيان يبني افكاراً عامة ... وعند لوك ان العلم ليس ادراك المبادىء التي تفسّر

الاحداث ، ولكنه التنظيم الذكي لهـذه الاحداث »[٢٢]. وبـذلك تنتقـل علاقـة الفكر والوجود من كونها ثنائية قائمة على العقل وحده الى معرفة تقوم فقط على التجربة وعلى مصالحة العقل مع الحواس .[٢٣] ولذلـك كانـت الحكمـة عنـده بمثابـة « العلم التام » ، وكانت الفلسفة معرفـة نظريـة تساعـد الانسان على تجـاوز « حقائق العقل » وصولاً الى ادراك « حقائق الواقع » . . .

كـان « سـبيـنـوزا » (١٦٣٢ - ١٦٧٧) قـد حـدد نـظرتـه لـلفـلسـفـة باعتبارها معرفة تامة بـ « الطبيعة » التي شكّلت ، في منظومته الفلسفية ، اساس الشمولية والكمال للوجود العيني بما فيه الانسان . وهو بذلك يوحد في « الطبيعة » ثنائية العقل والمادة او الفكر والوجود . فالفلسفة عنده عبارة عن منهج يساعد في نقد النظرة الغائية الى العالم ، وفي رفض النظرية القائلة بخضوع هذا العالم لغائية قبلية متعالية وروحانية ، وكذلك في دحض فكرة العالم الآخر ، عالم ما وراء الظواهر . ويوضح « سبينوزا » نظرته هذه بقوله ان هناك جوهر واحد هو الطبيعة ، ولهذه الطبيعة صفتين : المادة والفكر . وبعبارة اخرى ، المادة توجد في المجال (انها امتداد) ، وهذه المادة المتمدّدة تفكّر . وهذه الطبيعة هي جوهر الوجود ، بمعنى انها الكون بما هو كلّ معقول ، نتاج ذاته ولم يصدر عن خالق خارجي عنه . « ان هذا الكون هو الجوهر العالمي الوحيد ، والفكرة العظمى عند سبينوزا هي ان هذا الكون كائن بفضل نفسه ، اي انه لا يحتاج ، ولا يمكن ان يحتاج الى شيء غيره ليبّرر وجوده ، انه علةّ نفسه »[٢٤] .

لكن هذه الطبيعة ، كجوهر ، سرعان ما تظهر في فلسفة « سبينوزا » في صورة تعبير عن الله . ذلك ان الامتداد والفكر ليسا في فلسفته سوى صفتين من صفات الله ، وهي صفات كثيرة لامتناهية مجهولة من قبل الانسان . اما علاقة الانسان بالله فانها ادت في نهاية الامر الى فلسفة حلولية . ذلك ان « النفوس الفردية والاجزاء المنفصلة للمادة ، هي عند « سبينوزا » نعتية ، هي ليست اشياء ، بل محض مظاهر للكائن الآلهي . ولا يمكن ان يكون هناك شيء من قبيل الخلود الشخصي كما يعتقد المسيحيون ولكن فقط ذلك النوع اللاشخصي ، الذي يتمثل في ان يغدو شيئاً واحداً مع الله . والاشياء المتناهية تتعرف بحدودها ، المادية او المنطقية ، اي بما ليس هي : « فكل تحديد هو نفي » . ولا يمكن ان يكون هنالك الاّ كائن واحد يكون ايجابياً على التمام ، ويجب ان يكون

لامتناهياً على الاطلاق . ومن ثم انقاد « سبينوزا » الى حلول تام ومطلق ، كما يقول « برتراند راسل » (٢٥) .

في الجزئين الاخيرين من كتابه الشهير « الاخلاق » ، حيث يحلّل « سبينوزا » « الرق الانساني ، او قوة الانفعالات » و « سطوة الفهم ، او الحرية الانسانية » ، يصل هذا الفيلسوف الى تصوّره الخاص حول علاقة الفكر بالوجود ، علاقة الانسان بالله ، علاقة الحكمة بالمعرفة . . . ان علاقة الفكر بالوجود ، بما هي دلالة على سعي الانسان للمحافظة على كيانه الخاص ووجوده الحر ، تعكسها رؤية « سبينوزا » للانسان الذي ينبغي عليه ، من اجل بلوغ سعادته التامة ، ان يتصرّف بحكمة . . والحكمة عند الانسان العاقل ، بصفته كائناً متناهياً ، هي ان يرى الوجود كما يراه الله . وبما ان الله هو الكلّ ، فرؤية العالم بهذه الطريقة ، تعني رؤية كل شيء بإعتباره جزءاً من هذا الكل . وبالتالي ، فالفضيلة الكبرى للانسان الذي يبحث عن معرفة ذاته وتحديد سلوكه في الوجود تكمن في معرفة الله : « ان خير الذهن الاعلى هو معرفة الله ، أعلى فضيلة للذهن هي ان يعرف الله » ، كما يقول « سبينوزا » (٢٦) .

وهكذا ، تقوم فلسفة « سبينوزا » على اخلاق تضع الوجود الانساني كلياً في نظام الطبيعة . وهذه الطبيعة وحدها ، بقوانينها وانظمتها ، هي التي تحدّد سلوك الانسان في العالم . وبالتالي لا يخضع سلوك الانسان لأي امر خارج عن « الطبيعة » الذي هو جزء منها ، لذلك كانت الفضيلة عنده هي العمل وفق قوانين الطبيعة : « فبقدر ما كان شيء ما متفقاً مع طبيعتنا ، بقدر ما كان جيداً . ان السعادة تكمن في مقدرة الانسان على المحافظة على كيانه ، وكلما حاول وكلما نجح في البحث عما ينفعه ، كلما قلنا عنه انه يملك فضيلة » . الفضيلة اذن هي القوة ـ القدرة على تحقيق مصيرنا الشخصي . ويقول « سبينوزا » مرة ثانية : « اعني بكلمة الخير ذلك الذي نعرف معرفة اكيدة انه نافع لنا » . وأيضاً : « اننا لا نرغب في شيء لانه خير ، ولكنه خير لاننا نرغب به » . وينتهي الى فلسفة تدعو الى التعاون في نطاق محدّد من الحرية والضرورة بين جميع الافراد . فالحياة لم تعد ، بالنسبة اليه ، منبوذة ومنكرة ، بل هي مجال للتعاون الذي يؤدي الى الفضيلة والسعادة والخير . وهذه النتيجة لا يمكن بلوغها بمعزل عن التعاون الضروري بين جميع الافراد ، « اذ انه ليس هناك في العالم شيء ينفع الانسان بقدر ما ينفعه اخوه الانسان .

ان قوة الانسان ، اي فضيلته ، تزداد كلما يخطو الانسان خطوة جديدة نحو التعاون الذي يضم هذه القوة الى قوة الآخرين من البشر . .»(٢٧) ونصل هنا الى جوهر الحكمة عند « سبينوزا » ، بصفتها موقف عملي في الحياة يقوم على ادراك الضرورة الكلية والعمل طبقاً لها . ومن ثم فان الحكمة ليست معرفة فقط ، بل هي ايضاً حرية ، هي التوازن بين الحرية والضرورة ، انها تحديداً سيطرة الانسان على ذاته . وبهذا المعنى يقول « سبينوزا » : « ان عمل الانسان الحكيم ان يستخدم الاشياء ، وان يأخذ اكبر قدر ممكن من المتعة منها (ولكن ليس الى حدّ التخمة ، لان هذه لا تعود متعة) . انني اعني ، ان على الانسان الحكيم ان يعول ويقيم نفسه بالمعتدل من الغذاء والشراب ، وكذلك من عبيق وجمال النباتات الخضراء ، والملابس الجميلة ، والموسيقى والالعاب والتمرينات ، والمسرح وما الى ذلك ، مما يستطيع اي فرد ان يأخذ نصيبه منه دون ان يضّر بالآخرين . . . » (٢٨)

ان فلسفة الحياة هذه تصل الى ذروتها في حكمة « سبينوزا » التي تدعو الانسان الى مواجهة الخوف والانتصار عليه ، وهي حكمة تختصر علاقة الفكر والوجود في مفصل هام لازم الفكر الانساني في تطوره التاريخي ، وأعني به مفصل الموت . وفق هذا السياق ، يعتبر « سبينوزا » ان الخوف من الموت يهيمن على الانسان عندما يكون هذا الاخير فاقداً للحكمة . « فالرجل الحر لا يفكر فيما هو ادنى من الموت ، وحكمته هي تأمل لا في الموت ، وانما في الحياة » . (٢٩) ولكي يتمكن الانسان من مواجهة الموت بهدوء وبدون قلق ، يدعوه « سبينوزا » الى الاقبال على الحياة بنبل وفضيلة مع معرفة مسبقة بحدود قدراته ، كما يدعوه الى بلوغ سعادته الروحية من خلال حبه العقلي لله . « فالسعادة الروحية التي تتمثل في الحب المتجه الى الله ، ليست جزاء الفضيلة بل الفضيلة ذاتها ، ونحن لا ننعم بها لاننا نتحكم في شهواتنا ، بل نحن نتحكم في شهواتنا لاننا ننعم بها » . (٣٠) وبالتالي فالحكمة هنا هي سيطرة العقل على العواطف ، او الفكر على الشهوات . « فمن يفهم نفسه وعواطفه بوضوح وتميز ، يحب الله ، ويحبه حباً اعظم كلما كان فهمه لنفسه ولعواطفه اكبر » . هذه القضية تسلمنا الى « الحب العقلي لله » ، الذي تتألف منه الحكمة (٣١) .

٢ ـ فلسفة ام فلسفات

ان الاسهاب في عرض افكار فلاسفة النهضة الاوروبية يرجع الى ضرورة التذكير بأثر العلم على نظام المعرفة بشكل عام ، وعلى الفلسفة الحديثة بشكل خاص . وبالتالي فاننا لم نكتف بتعريف كل واحد من هؤلاء الفلاسفة لماهيّة الفلسفة وعلاقتها بالحكمة ، لاننا وجدنا من الضروري الوقوف على مشكلات ومضامين وغايات الفلسفة الحديثة ، منذ بداياتها العلمية والعقلانية ، بالمقارنة مع فلسفة اوروبا في العصور الوسطى ، لان في ذلك اختصار مكثّف لمجمل التحولات التي طرأت على علاقة الفكر بالوجود ، ليس فقط من ناحية تأثير العلم ومناهجه على هذه العلاقة ، وانما ايضاً من حيث تطور م الانسان لذاته وموقفه من العالم والطبيعة ونظرته الى المعرفة الالهية التي جاء ليعزلها عن المعرفة الانسانية ويضعها موضع التساؤل .

لكن الفلسفة نفسها ما لبثت ان شهدت تطوراً عما كانت تتصف به من وحدة مع الع والمناهج التجريبية والمذاهب العقلية للقرن السابع عشر . ففي القرن الثامن عشر بدأت الفلسفة تتعرّف على نفسها في نظام فكري مستقل عن العلم ، بلّ وفي بعض الاحيان متناقض مع العلم ، بمناهجه وغاياته وحدوده . بيد ان استقلال الفلسفة عن العلم لم يتم دفعة واحدة ، بل حتى انه لم يتحقق بصورة تامة ومطلقة ، ذلك ان عدداً لا بأس به من الفلاسفة ظلّ ينظر الى الفلسفة باعتبارها نوعاً من العلم . وقد تحمل الفلسفة تسمية العلم الذي يدرس العقل البشري ، كما يعرّفها « لوك » ، او العلم الذي يبحث في « الطبيعة البشرية » كما هو الحال عند « هيوم » (١٧١١ ـ ١٧٧٦) و «بركلي » (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣)، او هي العلم الذي يدرس ويحلّل « الاحساسات » عنا « كوندياك » (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) . فالفلسفة هي علم الوجود وعلم الادراك ، وكونو تحمل صفة « العلم » فذلك يعني انها تقوم على جملة مفاهيم مترابطة ومنتظمة بشكل

منطقي . ولم تصدر هذه الصفة العلمية للفلسفة من ثـورات العلم في عصر النهضـة فحسب ، بل ان لها جذوراً تمتد الى ارسطو الذي اعطى للفلسفة تسمية « ام العلوم » .

وفق هذا السياق ، يميل بعض الفلاسفة الى تعريف الفلسفة بانهـا العلم بذاتـه او المعرفة من اجل المعرفة . بمعنى انها جهد فكري انساني باحث عن المعرفة : الفلسفة هي بحث عن المعرفة . ونذكر من هؤلاء « فيلهلم دلتاي » (١٨٣٣ ـ ١٩١١) الذي نادى بفلسفة الحياة ، ورفض اعتبار الفلسفة بوصفها ادراك الماهيات التي تعلو فوق الحسّ . فالفلسفة عنده « علم العلوم » اي انها « نظرية في العلم » . ورغم ان « دلتاي » كان يركز على جوهر الحياة الطبيعية والروحية ويحلّل الوعي البشري ، فانه ظلّ يعرّف الفلسفة بانها « الكدّ من اجل المعرفة ، المعرفة في ادقّ اشكالها ، اي العلم » (٣٢) . ومعنى ذلك ان الصفة العلمية للفلسفة تأتي من التوافق بين الفلسفة كنظرية وبين الاسسّ المنطقيةللعلم . لان جوهر الفلسفة متحرك ومتنوع ، فهو إثارة مشكلات جديدة والتكيف مع ظروف الحضارة باستمرار ، وبالتـالي فان المهم ، بـرأي « دلتاي » ليس تعـريف الفلسفة وانما تحديد مضمونها.لذلك يلاحظ في جوهر الفلسفة الحافز نحو الكلية ، نحو الثبات : « الحافز نفسه للروح لان تعرف العالم المعـطى ككل . وهي دائمـاً مضمار صراع بين السعي الميتافيزيقي الى التغلغل في اللّب الداخلي لهذا الكل وبين المطلب الوضعي للاهمية الكلية لمعرفتها . . . » (٣٣)

ومنهم ايضاً « فيلهلم فندلباند » (١٨٤٨ ـ ١٩١٥) الذي اعتبر ان تاريخ الفلسفـة اليونانية هو تاريخ ولادة العلم ، وبالتالي فان تاريخ الفلسفة هو في نفس الوقت ، تاريخ المعنى الثقافي للعلم .

وبرأيه ، فان اهمية الفلسفة ، وأهمية دورها الثقافي والتاريخي ، تكمن في العملية التي ابقت ولا تزال تبقي الفلسفة على قيد الحياة ، هذه العملية تقوم في جوهرها على الرغبة في المعرفة من اجل المعرفة . وبهذا المعنى ، يقول « فندلبـاند » ، في كتـابه « المدخل » : « ان تاريخ اسم الفلسفة هو تاريخ المعنى الثقافي للعلم . وعندما يؤكد الفكر العلمي ذاته كحافز مستقل الى المعرفة من اجل المعرفة ذاتها ، فانه يكتسب اسم الفلسفة ؛ وعندما تنقسم وحدة العلم بعد ذلك الى فروع منفصلة ، فان الفلسفة تكون هي المعرفة الاخيرة المعمّمة القصوى بالعالم . وعندما يرتد الفكر العلمي ، مرة اخرى

الى درجة ان يصبح وسيلة للتربية الاخلاقية او التأمل الديني ، تصبح الفلسفة علم الحياة او صيغة المعتقدات الدينية . ولكن بمجرد ان تحرّر الحياة العلمية من جديد حتى تستعيد الفلسفة - ايضاً - طابع المعرفة المكتفية ذاتياً بالعالم ، وعندما تبدأ في التخلي عن هذه المهمة فانها تحوّل ذاتها الى نظرية العلم . . . » (٣٤)

يقترب تعريف « هربرت سبنسر » (١٨٢٠ - ١٩٠٣) ، احد مؤسسّي المدرسة الوضعية في الفلسفة وعلم الاجتماع ، من هذا الرأي ، ويعتبر ، في كتابه « المبادىء الاولى » ، ان الفلسفة ليست مجرد بحث انطولوجي وانما هي معرفة بالمعرفة : « . . . بقدر ما تعترف اية فلسفة بانها مبحث وجود (انطولوجيا) ، تكون زائفة . . . لكي نصل بالتعريف الى ابسط وأوضح شكل - المعرفة من النوع الادنى هي معرفة غير موحدة ؛ اما العلم فهو معرفة موحدة جزئياً ؛ والفلسفة معرفة موحدة توحيداً كاملاً . . . » (٣٥)

تتوضح الصورة اكثر عند « لودفيخ فيورباخ » (١٨٠٤ - ١٨٧٢) ، حيث يصبح تعريف الفلسفة قائماً على اعتبارها انها « إدراك ما هو . والقانون الاعلى ، المهمة الاسمى للفلسفة هي ان تتصوّر الاشياء ، ان تعرف الاشياء كما هي » . بمعنى ان الفلسفة هي معرفة مضامين الاشياء الموضوعية ، اي معرفة الواقع الموضوعي . دون ان يعني ذلك ان « فيورباخ » قد رسم حدوداً فاصلة بين موضوعات الفلسفة وموضوعات العلوم المتخصصة (٣٦) . ان بداية الفلسفة ، عند « فيورباخ » « ليست الله ولا المطلق ولا الكينونة من حيث هي محمول المطلق او الفكرة - ان بداية الفلسفة هي المحدود ، المحدّد ، الواقعي ، من رابع المستحيلات تفكير اللامحدود بدون المحدود ، اللامنتهي بدون المنتهي . هل تستطيع ان تفكّر ، ان تعرف الكيف بدون ان تفكّر بكيف محدّد ؟ اذن ليس اللامعين بل المعيّن هو الحدّ الاول : اذ ان الكيف المحدّد ليس شيئاً آخر سوى الكيف الواقعي ؛ الكيف الواقعي يسبق الكيف المفكّر » (٣٧) .

حاول آخرون اعتبار الفلسفة ممارسة عملية تقوم على الايضاح والفعل ، رافضين بذلك إعتبارها مجرد معرفة بذاتها ولذاتها . يعتبر « لودفيخ فيتغنشتاين » (١٨٨٩ - ١٩٥١) ، احد مؤسسّي الفلسفة التحليلية ، في كتابه « الرسالة المنطقية

الفلسفيـة » ، ان جوهـر الفلسفة يقـوم على العمليات المنـطقية الخـاصة بـالاتصـال والانفصال وفق قواعد المعرفة الرياضية . وبهذا المعنى يقول : « ان موضوع الفلسفة هو الايضاح المنطقي للافكار . فالفلسفة ليست نظرية وانما نشاط . ويتألف العمل الفلسفي في الاساس من توضيحات . ونتيجة الفلسفة ليست عدداً من (القضايا الفلسفية) وانما جعل القضايا واضحة . يتعيّن على الفلسفة ان توضحّ وان ترسم بخطوط حادة حدود الافكـار ، التي تكـون ـ لـولا ذلـك ـ مبهمـة وضبـابيـة . . . » [٣٨] وقـد انتهى « فيتغنشتاين » ، برفضه اعتبار الفلسفة مجرد نظرية ، الى القول بفلسفة اللغة او فلسفة التحليل النقدي للغة . ذلك ان اللغة ، برأيه ، لم تكن مصدر كل خطأ فلسفي فحسب ، بل ايضاً مصدر المشكلات الفلسفية نفسها : « الفلسفة معركة ضد السحر الذي ينصب لذكائنا بواسطة اللغة » [٣٩] . حول نفس الفكرة ، يتحدث« موريتس شليـك » ، احد مؤسسي جماعة فيينا ، معتبراً ان الفلسفة فعل وليست مجرد نشاط نظري . لذلك يقول : « اننا في الوقت الحاضر نرى في الفلسفة ـ وهذه سمة رئيسية للثورة الكبرى التي تمّت فيها ـ لا نسقاً من النتائج الادراكية ، وانما نسقاً من الافعال . فالفلسفة نشاط بواسطته يتـأكـد او يتضّـح معنى العبـارات . . ان الفلسفـة تشـرح العبارات والعلم يتحقق منها . . . » [٤٠]

وقد وصلت هذه المسألة الى حدّ دفع بعض الفلاسفة الى تعريف الفلسفة بانها علم ، متأثرين في ذلك بالتحولات العلمية التي تسارعت في اوروبا بشكل ملحوظ . وقد وضع هؤلاء خطاً فاصلاً بين الجانب النظري ـ المعرفي للفلسفة وجانبها العلمي . فمن ناحية اولى ، رفض « اميل بوترو » التوفيق بين الفلسفة والعلم ، مشيراً الى ان الفلسفة اذا كانت علماً فهي ليست فلسفة واذا كانت نشاطاً نظرياً فانها بالضرورة ضد العلم . وقد اوضح هذه الفكرة في كتابه « الطبيعة والروح » ، حيث يقول : « « ان الفلسفة اما تصبح علمية تماماً ، كمركّب للعلوم ، وعندئذٍ لا يمكن تسميتها بعد ذلك فلسفة ، او تبقى فلسفية ، وفي هـذه الحالـة تكون منـاهضة للعلم. . »[٤١] ومن نـاحية ثـانية، يشـدد «ديكارت» على فكرة ان الفلسفة هي ام العلوم، ويعتبرها العلم الذي ينبغي «ان يتضمن البدايات الاولى للعقل الانساني، وان يخدم، بالاضافة الى هذا ، في استخراج من اي موضوع الحقيقـة التييتضمنهـا. . » ومن نـاحيـة ثـالثـة، يتحـدث «اميـل دوركـايم» (١٨٥٨

ـ ١٩١٧) عن الفلسفة بشكل غير مباشر ـ فهو عالم اجتماع بالدرجة الاولى ـ اثناء تحديده لماهّية كل من العلم والميتافيزيقا ، التي يلمح الى تسميتها فلسفة تمييزاً لها عن العلم . وقد فرّق « دوركايم » بين هذين النوعين من المعرفة ، معتبراً ان العلم يقوم على حكم واقع ، اي انه « يصف وقائع معينة او العلاقات القائمة بين وقائع معينة ، وهو ما يتميز به العلم » . كما يعتبر الفلسفة او الميتافيزيقا قائمة على حكم قيمة ، اي انها « تصف القيمة التي تتمتع بها وقائع معينة بالنسبة لذات واعية . وهذا ما تختص به الميتافيزيقا . . » (٤٢)

لكن تعريف الفلسفة لم يقف عند حدود الاختلاف او التوافق مع العلم . اذ انه ما لبث ان اعاد وصل علاقة الفلسفة بالانسان ، بما هي علاقة دالة على نوع من الحكمة العملية التي تساعد الانسان على ادراك قيمة وجوده في هذا العالم . اي انها اعادة موضعة لعلاقة الفكر والوجود في سياق تحديد موقف الانسان في حياته العملية . فقد اعتبر « بياجيه » ان الفلسفة هي تأملات في طبيعة الحكمة بما هي اكبر وأهم مشكلة فلسفية . ويقول في كتابه « الحكمة وأوهام الفلسفة » ، عن الحكمة بانها موضوع الفلسفة : « ان المركّب المستدل عليه عقلياً من المعتقدات ـ بصرف النظر عما يمكن ان تكونه ـ وشروط المعرفة ، هو ما نسميه الحكمة ، وهذا ما يبدو لنا انه موضوع الفلسفة . . . » (٤٣) من جهته ، يرى « فيخته » (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) ، الذي يعلن انه لا يوجد في العالم اكثر من « نصف دزينة » يعرفون حقاً ما هي الفلسفة ، ان الفلسفة هي بحث في مصير الانسان وسعي للاجابة على السؤال المتعلّق بمصير الانسان وهدفه في هذا العالم . وقد إعتبر الفلسفة ، في كتابه « مهنة المدرسي » ، بانها « علم تعليم » اي ممارسة نظرية مرشدة ، كما حدّد مهمتها بانها تقوم في الرد على السؤال التالي : « ما هو مصير الانسان ، وغرضه في العالم ؟ » ، وبرأيه فان الهدف النهائي لاية فلسفة هو الاجابة على سؤال « ما هو غرض العالم ـ او ـ ما هو غرض اسمى وأصدق الناس ؟ » (٤٤) .

وقد اوضح « برتراند راسل » هذه المسألة من خلال ربط مشكلة الحكمة بالمشكلات التي تواجه الانسان والمجتمع ، خاصة وان هذه المشكلات لا يمكن التوصل الى حلول لها في العلم ونتائج المختبرات ، كما لم يتمكن ،برأيه، علماء اللاهوت من الاجابة

الوافية عليها ، وبالتالي ، فان الفلسفة تكتفي بطرح الاسئلة التي لم يعطها العلم واللاهوت اجاباتها المطلوبة : « هل العلم منقسم الى عقل ومادة ، واذا كان كذلك فما هو العقل وما هي المادة ؟ هل العقل خاضع للمادة ، ام انه يملك قوى مستقلة ؟ هل للعالم اي وحدة او اي غرض ؟ هل هو يتجه نحو هدف ما ؟ هل هناك حقاً قوانين للطبيعة ، ام اننا نعتقد فيها فحسب بسبب حبنا الفطري للنظام ؟ هل الانسان هو ما يبدو للفلكي ، كومة صغيرة من الكربون والماء غير النقي يزحف عاجزاً على كوكب صغير لا اهمية له ؟ ام هو ما يظهرلهاملت ؟ هل هو - ربما - كلاهما معاً ؟ هل هناك طريق نبيل للعيش وآخر وضيع ، ام ان طرق العيش كلها عابثة فحسب ؟ واذا كانت هناك طريقة نبيلة للعيش ، فعلام تقوم ، وكيف نحققّها ؟ هل ينبغي ان يكون الخير ابدياً لكي يستحق ان يقيّم ، ام انه جدير بالسعي اليه ، حتى لو كان الكون يتحرك بعناد نحو الموت ؟ . . . ان تفحصّ هذه الاسئلة ، ان لم يكن الاجابة عليها ، هو شغل الفلسفة . . . » (٤٥)

واذا تابعنا هذه التعريفات ، فاننا ، على ما يبدو ، قد لا نصل الى نهاية واضحة ومحددّة . كما ان الاكتفاء بايجاز تعريفات بعض الاوروبيين للفلسفة لا يؤدي الى تكوين صورة كاملة عنها ، بقدر ما يشير الى طبيعة الخلافات السائدة بين الفلاسفة حول ماهيّة فلسفاتهم . ويظهر ان الامر ، الذي يساعد على توضيح صورة الفلسفة في الفكر الاوروبي الحديث والمعاصر ، يكمن ليس في التعريفات ، وانما في تعدديّة التيارات الفلسفية التي عكس كل واحد منها فهماً معيناً لمهمة الفلسفة ، وبالتالي موقفاً خاصاً من الانسان والعالم والمجتمع والاخلاق . . . لذلك نرى انه ، ومن اجل تكوين صورة واضحة ، نسبياً ، عن إشكالية تحديد وتعريف ماهيّة الفلسفة ، لا بدّ من عرض اهم التيارات الفلسفية التي تؤكد ، من خلال تناقضاتها ، صعوبة الاقرار بوجود تعريف محدّد وموحّد للفلسفة ، من حيث الماهيّة ، او من حيث الموضوع والوظيفة . وبالتالي ، فان هذه التيارات المتعددة والمختلفة لا تعطينا فكرة واحدة عن طبيعة العلاقة القائمة بين الفكر والوجود ، بقدر ما تؤكد وجود وجهات نظر مختلفة ، تقول كل واحدة منها برؤية خاصة حول هذه العلاقة .

سوف نتوقف عند اهم هذه التيارات ، وخاصة التيارات الخمس التالية : التيار الوضعي ، كما هو معروض في فلسفة « اوغست كونت » ؛ التيار المثالي ، كما هو

مشروح بشكل حصري في فلسفات كل من « كانط » و« هيغل » ؛ التيار المادي عند « كارل ماركس » ؛ التيار الحدسي ممثلا في فلسفة « هنري برغسون » ؛ واخيراً التيار الوجودي .

١ ـ التيار الوضعي او الفلسفة الوضعية : تمثّل هذه الـ لـ ثمة مفصلاً هاماً من مفاصل الصراع الذي احتدم ، منذ فجر النهضة الاوروبية ، بين العلم من جهة ، وكل من الدين والفلسفة من جهة ثانية ، ووصل الى ذروته في رؤية « علمية » تعتبر ان الفلسفة التقليدية اصبحت بدون قيمة ، والمشاكل التي كانت تعالجها هذه الفلسفة اصبحت الآن بمتناول العلم . فالموضوعات الفلسفية التقليدية والمعرفة القائمة على العقل وحده ، وكذلك موضوعات ما وراء الطبيعة ، وكافة الموضوعات التي تنتمي تاريخياً الى المعرفة النظرية ، لم تصل جميعها الى حلول واضحة وحاسمة كتلك التي وصل اليها العلم . وبالتالي فان المعرفة العقلية وحدها لا تكفي لمعرفة الواقع ، والفلسفة بدورها تعجز امام تفسير العالم او تغييره ، ذلك ان الواقع والعالم اصبحا ميدان التجربة العملية لمبادىء العلم وحده ، الذي يحمل في ذاته امكانية معرفة الواقع وتفسير ظواهر العالم وحركته ، اضافة الى قدرة العلم في احداث تغييرات جذرية في الواقع والوجود . هذه هي باختصار اسسّ الفلسفة الوضعية التي شيّد دعائمها « اوغست كونت » (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) في مؤلفه المعروف ، « محاضرات حول الفلسفة الوضعية » . وتقوم هذه الفلسفة على اعتبار ان الوقائع والقوانين والظواهر والعلاقات القائمة فيما بينها هي التي تشكّل المجال الحقيقي لنشاطية العقل البشري . وبالتالي ، فالمعرفة العقلية لما يسمى بـ « المطلق » او « الكلّي » انما هي معرفة غير مشروعة ، بمعنى ان كل معرفة انسانية يجب ان تكون معرفة « نسبية » . ويرجع دعاة الوضعية « نسبية » المعرفة ليس الى قصور العقل وانما الى تاريخ العلم وتطوره . وكان « اوغست كونت » قد استخلص من تاريخ العلم ان الفلسفة ، التي كانت فيما مضى هي والعلم شيئاً واحداً ، تنقسم الى ثلاث فلسفات : الفلسفة اللاهوتية وهي التي يمتزج فيها العلم بالدين ، والتي كانت تفسّر ظواهر الطبيعة بارجاعها الى علل غيبية ، او تنسب حركة الطبيعة الى تدخّل ارادة خارجية ـ إلهية او دينية ـ هي التي تملك وحدها سر انتظام العالم وحركة الكون . ثم الفلسفة الميتافيزيقية التي رأى « كونت » انها تفسّر حركة العالم والطبيعة من خلال القوى

المجردة او المبادىء المطلقة . واخيراً الفلسفة الطبيعية التي تفسّر ظواهر الطبيعة من خلال العلاقات القائمة بينها والتي يثبتها العلم بواسطة التجربة المستمدة من الواقع . ولما كان العلم ينزع الى تكوين معرفة كليّة بالعالم قائمة على اكتشاف العلاقات بين الظواهر ، فان الفلسفة الوضعية ، وليس اللاهوتية او الميتافيزيقية ، هي وحدها التي تستطيع الوصول الى وحدة حقيقية للعقل البشري . « وهكذا ينتهي اوغست كونت الى القول بان الفلسفة الوضعية هي الفلسفة الوحيدة المشروعة ، لانها تقوم على المنهج الوضعي ، وتقصر بحثها على دراسة ما بين العلوم من روابط حقيقية ، وتلك هي الدراسة الوحيدة التي يمكن ان تنهض بها الفلسفة . . . » (٤٦)

وعندما يعرِّف « اوغست كونت » الفلسفة ، فانه لا يضع العلم مكان الفلسفة فحسب ، وانما يمهد ايضاً لضرب الفلسفة نفسها ، وعلى الاقل في شكلها اليوناني او النظري . وبهذا المعنى يتحدث « كونت » عن ماهية الفلسفة الوضعية قائلاً بانه في الحالة الوضعية « بعد ان يكون العقل البشري قد اعترف باستحالة الحصول على مفاهيم مطلقة ، فانه يتخلى عن البحث عن اصل وتمييز الكون وعن معرفة الاسباب الحميمة التي تقف وراء الظواهر ، ويكتفي بالسعي الى اكتشاف القوانين الفعلية التي تحكم الظواهر ، اي علاقاتها الثابتة ، وذلك باستعمال التفكير والملاحظة معاً . . . » (٤٧)

وقد فتحت الفلسفة الوضعية ثغرة كبيرة في جدار الفلسفة ، كما حاولت ان تحدّ علاقة الفكر والوجود بحدود العلم فقط . . فاذا كان العلم يساعد على الوصول الى قوانين ، فان الفكر لا يكتفي بهذه القوانين بقدر ما يسعى الى تعقل الاسباب الاولى والغايات القصوى التي تتحكم بحركة الوجود اكثر مما تتحكم به قوانين العلم . فاذا كان العلم قد حاول ان يثبت ، او انه قد اثبت فعلا ، صحة القوانين التي تفسر حركة الظواهر البادية في الوجود ـ وهذه هي مهمة العلم منذ نشأته الاولى ـ فان العقل البشري لا يقف عند حدود علم ونتائجه بقدر ما يبحث عما في الوجود من مبادىء وعلل وغايات تتجاوز العلم الى معرفة اشمل بما هو ضروري وكلي ومطلق . . وهو ما تهدف اليه المعرفة الفلسفية . وبالتالي فالخطأ الكبير في منظومة الفلسفة الوضعية انها افترضت ان المشاكل التي تدرسها الفلسفة هي نفس المشاكل التي يدرسها العلم ، بينما العكس هو الصحيح . فالعلم يساعد الفلسفة في البحث عن حلول لهذه المشاكل ، وقد يضع لها تفسيرات

وقوانين ، ولكنه لا يحلّها بصورة كلية على الاطلاق . لانه لو استطاع ذلك ، فانه لن يعود هناك ثمة حاجة للفلسفة ، التي وجدت قبل « اوغست كونت » واستمرت بعده ، ولا تزال تفرض نفسها على نظام المعرفة حتى اليوم . « لقد كان مصير الفرد ، وعواطفه وآماله وحياته وموته دائماً واحداً من اهم الموضوعات في الفلسفة . ويُعد الاتجاه لتجاهل هذا النطاق من المشكلات الانسانية ، وهو تجاهل تتميز به بشكل خاص الوضعية الجديدة ، « نزعة علمية مفرطة » . . احادية الجانب . ويكمن التهافت الفلسفي للنزعة العلمية المفرطة ، لا في كونها تتجه نحو المشكلات التي يثيرها تطور العلوم ، وانما في ابتعادها عن مسألة الانسان ، التي اصبحت في الازمنة الحديثة ، وخاصة في يومنا الحاضر ، المشكلة الاساسية للفلسفة . . » (٤٨)

٢ ـ **الفلسفة المثالية** : عندما يتحدث مؤرخو الفلسفة عن التيار المثالي يذكرون الفلاسفة الذين قالوا باسبقية الفكر على المادة ، وقدموا رؤية معينة للفلسفة والمعرفة بشكل عام ، تشدّد على اولوية العقل او الفكرة المطلقة او الاشياء غير الحسيّة بالمقارنة مع اصحاب التيار المادي الذين يردّون كل شيء الى المادة . وكان الماركسيون يصفون جميع الفلسفات الكلاسيكية غير المادية بانها مثالية . وبالتالي فالمثالية تيار فلسفي موغل في القدم ، الاّ ان تسميته بهذا الاسم برزت بشكل واضح منذ عصر النهضة ، وعلى الاخص بعد ان انفصلت العلوم المتخصصة عن الفلسفة . لذلك يصعب الحديث عن آراء جميع الفلاسفة الذين ينتمون الى هذا التيار ، وان كان اختصارهم يفي بالغرض المطلوب . وبناء عليه ، فاننا سوف نكتفي بعرض ماهيّة الفلسفة كما تحدث عنها اهم فيلسوفين ، يتفق الجميع على اعتبارهما من اكبر ممثلي هذا التيار المثالي ، وهما « ايمانويل كانط » و « هيغل » .

يقف « ايمانويل كانط » (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) من الفلسفة موقفاً وسطاً ، فلا يعتبرها علماً ولا ينفي عنها امكانية العلم . ويشكل « كانط » ، بنظر مؤرخي الفلسفة ، المؤسسّ الاول للفلسفة المثالية الكلاسيكية الالمانية ، كما يتميز بفلسفته النقدية التي ظهرت واضحة في كتبه الثلاث التالية : « نقد العقل الخالص » ، عام ١٧٨١ ؛ « نقد العقل العملي » ، عام ١٧٨٨ ؛ « نقد ملكة الحكم » ، عام ١٧٩٠ . وفي هذه الكتب يعرض « كانط » فلسفته النقدية فيما يتعلق بنظام المعرفة والاخلاق وعلم الجمال ونظرية ملاءمة

الطبيعة . . .

وقد انتقد « كانط » فلسفة ما بعد الطبيعة او الميتافيزيقا ، كما إنتقد الفلسفة التجريبية كما صاغها « لوك » و « هيوم » في انكلترا ، والفلسفة القائمةعلى العقل واليقين الرياضي كما نادى بها « ديكارت » في فرنسا . وجوهر اعتراضاته يكمن في قوله بوجود احكام كلية ضرورية لا تخضع لمعايير التجربة ، كما يكمن في تشديده على التمييز بين الرياضيات والفلسفة ، اذ انه يعتبر من المستحيل تطبيق المنهج الرياضي علىالتفكير الفلسفي . وبهذا المعنى يقول : « ان عالم الهندسة حينما يحاول ان ينقل منهجه الى مجال الفلسفة فانه انما يحاول ان يبني قصوراً من الورق ! »[٤٩] .

غير ان « كانط » لم يتخذ موقفاً حاسماً من العلم الذي يعتبره طريقاً الى الحكمة . ففي كتابه « نقد العقل العملي » ، يستخلص « ان العلم (بعد بحثه نقدياً وتنظيمه منهجياً) هو البوابة المستقيمة التي تفضي الى تعليم الحكمة ، اذا لم نفهم بالحكمة ـ فحسب ـ ما يفعله الانسان على انه ما يصلح كنجمة هادية للمعلمين ، حتى يستطيعوا ان يبيّنوا ـ جيداً وبوضوح ـ الطريق الى الحكمة . . »[٥٠] بينما يعتبر في كتابه « نقد العقل الخالص » ان الفلسفة ليست علماً بقدر ما تحمل امكانية العلم . وفي سياق ردّه على السؤال التالي : « بأي معنى تكون الفلسفة ممكنة كعلم ؟ » ، يقول « كانط » ، في هذا الكتاب : « ان الفلسفة هي ، فحسب ، فكرة علم ممكن ، ليس موجوداً بصورة عينية في اي مكان ، ولكنها تكد للاقتراب منه بطرق مختلفة . . . والى ان يحدث هذا فان الفلسفة لا يمكن تعليمها ؛ اذ اين هي في الحقيقة ؟ من الذي يهيمن عليها ؟ وبأية علامة ستعرف ؟ انما نحن نستطيع ان نعلّم التفلسف ،وبعبارة اخرى ان نمارس هبة العقل على امثلة متاحة في اتباع مبادئها ، بينما يتم الاحتفاظ دائماً بحق العقل في البحث في نفس مصادر هذه المبادىء وتأكيدها او رفضها . . . »[٥١]

وبينما يعتقد « كانط » ان فلسفته النقدية قد حلّت مشكلة الازدواجية القائمة بين فلسفة والعلم ، فانه ظلّ محتفظاً برأيه القائل ان المعرفة الممكنة كعلم تتناول الظواهر ، فالمعرفة النظرية الحقة متاحة في الرياضيات والعلم الطبيعي . غير ان العقل عند « كانط » يحتفظ بشوق كبير لتحصيل معرفة مطلقة صادرة عن متطلبات اخلاقية عليا . ولذلك كان يرى ان عقل الانسان يتوق لفهم مشاكل مثل مشكلة نهائية او لا نهائية

العالم في الزمان والمكان ، وإمكان وجود عناصر غير منقسمة في العالم ، وطبيعة الظواهر والعلاقات القائمة في حركة الطبيعة والعالم ، اضافة الى مشكلة الله بما هو موجود جوهري بصورة مطلقة .

ولكي يتجاوز هذه المشكلات ويجيب عليها في نفس الوقت ، يصل « كانط » الى خلاصة يعترف فيها بالطبيعة التناقضية للعقل من حيث قدرته على ادراك الظواهر ومن حيث عدم قدرته على معرفة « الاشياء في ذاتها » . وتظهر تناقضية العقل هذه في فهم « كانط » لوظيفة الفلسفة ، التي تتمحور عنده في نقطتين لا يمكن لباقي العلوم تجاوزهما ، وهما : ماذا نستطيع ان نعرف ؟ وماذا يجب ان نفعل ؟ ولتوضيح هذه الوظيفة ، يفصل « كانط » بين قدرتين موجودتين داخل بنية الفلسفة . الاولى ويسميها قدرة عقلية مهمتها ادراك جوهر الاشياء ، والثانية قدرة ميتافيزيقية مهمتها المساعدة على دراسة ماهيّة الموجود من حيث هو موجود . وهكذا يخرج « كانط » من نتائج البحث العلمي الحديث محدداً للعقل مجال ادراك الظواهر ، محوّلاً ادراك جوهر الاشياءالى قدرة تسمو على العقل البشري .

« وقد اقصى كانط ـ الذي كان يعترف ، على خلاف هيوم ، بوجود واقع مستقل عن العارف ـ مشكلة الوجود ، على اساس انه غير ممكن معرفته . وتبعاً لذلك فانه عرّف الفلسفة بانها نظرية الحدود المطلقة لكل معرفة ممكنة » . (٥٢) وبالتالي فان حدود المعرفة هذه موجودة في قدرة العقل على ادراك الاشياء الحسّية وليس ادراك « الشيء في ذاته » المتعالي . وبالنتيجة يصل « كانط » الى تبيان عجز العقل النظري على ادراك او البرهنة على موضوعات مثل التسليم بوجود الله ، وخلود الروح وحرية الارادة . . وكل الموضوعات التي تنتمي الى المجال النفساني او الكوني او اللاهوتي . وهذه الموضوعات اوصلت « كانط » الى نظريته في العقل العملي بما هو دلالة على الاستقلال الذاتي للوعي الاخلاقي . فالعقل العملي يختصر فلسفة الاخلاق عند « كانط » بوصفها فلسفة عملية بالمقارنة مع العقل النظري .

وهكذا يعرّف « كانط » الفلسفة من خلال موضوعها الذي هو تحديد العناصر الاولية للمعرفة والعمل ، او بعبارة اخرى ، تحديد الاسس العقلية التي تقوم عليها حياتنا النظرية والعملية . وبناء عليه ، فالفلسفة هي معرفة نظرية وعملية في آن معاً . ففي حين تحدد

الفلسفة النظرية الموضوع وتعيّن طبيعته وتبيّن قـوانينه ، تحقق الفلسفـة العملية هـذا الموضوع بان تنقله من مجال الفكر الى مجال العمل . ويتابع الدكتور « زكريا ابراهيم » رأيه في فلسفة « كانط » قائلاً ان « الفلسفة النـظرية هي علم « مـا هو كـائن » ، بينما الفلسفة العملية هي علم « مـا ينبغي ان يكون » . وتبعـاً لذلـك فان الاولى هي علم « الطبيعة » والثانية هي علم « الحرية » . والفلسفة النظريـة تنقسم الى قسمين : علم المنطق : وموضوعه دراسة المعاني الكلية من حيث صورتها فقط ، وعلم الميتافيزيقا : وموضوعه دراسة تلك المعاني الكلية من حيث مادتها ، اي في علاقاتها بالاشياء . واذن فان موضوع المنطق هو « الحق » وموضوع الميتافيزيقا هو الواقع او الوجود الحقيقي ، من حيث ان هذا الوجود خاضع لقوانين عقلية اولية سابقة على التجربة . وعلى ذلك فان الميتافيزيقـا الوحيـدة التيـيتقبلها كـانط هي ذلك العلم الـذي يدرس القـوانين الاولية للعقل ، في علاقاتها بالاشياء . والعقل في نظر كانط انما يدرك الظواهر ، لا « الاشياء في ذاتها » ، فليس في استطاعة الميتافيزيقا ان تصل الى الفصل في حقيقة « المطلق » او « المعقول » او « الشيء فيذاته » . ومن هنا فان كانط يقول ان العقل النظري لا يستطيع . . . ان يتوصل الى اثبات وجود الله ، او حرية الانسان ، او خلود النفس ، ولو ان هذه كلها مصادرات او مسلمات يستلزمها العقل العملي في مجال الاخلاق . . . » [٥٣] اما علاقة الفكر او الفلسفة بالوجود فان « كانط » يوضحها في تحديده لمهمة الفلسفة وذلك عندما يطرح عدة اسئلة يرى ان مهمة الفلسفة الحقيقية تكمن في قدرتها على الاجابة عليها :

« ١ ـ ماذا يمكنني ان اعرف ؟

٢ ـ ماذا ينبغي ان اعرف ؟

٣ ـ فيمَ يمكن ان آمل ؟ » [٥٤] .

وحتى تكتمل نظرية « كانط » حول علاقة الفكر بالوجود او حول نظرة الفلسفة للعالم ، يضيف سؤالاً رابعاً : « ما هو الانسان » ؟ وان كان هذا السؤال ، الذي طرحه « كانط » في كتاب « المنطق » ، لا يدخل ، عـادة ، في سياق الشـروحات المتـداولة لفلسفـة « كانط » . [٥٥]

وفي معرض اجابته على هذه الاسئلة ، يجد « كانط » نفسـه امام اسئلة جـديدة ،

وهكذا . . . « فالاسئلة تفضي الى اسئلة ، وطالما كـان معترفـاً بأهميتهـا سواء للفـرد وللجنس البشري كله ، وليس فقط للحاضر ، بل ايضاً للمستقبل ، فانها تحتفظ بأهميتها الفلسفية وأهميتها كنظرة الى العالم . . . » (٥٦)

اما « هيغل » (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) ، فانه قبل ان يحدّد فهمه للفلسفة ووظيفتها ، يعتبر ان الفلسفـة الحاليـة ، والتي يعبّر عنهـا هو بفلسفتـه ، تعكس تطوراً متنـاغماًلتـاريـخ المعرفة ، بحيث يصبح « المذهب الفلسفي الاخيـر في الزمن نتيجـة لكل المـذاهب الفلسفية السابقة ، وينبغي ـ من ثم ـ ان يشتمل في ذاته على مبادىء لها كلها » . (٥٧) دون ان يعني ذلـك ان المذاهب الفلسفيـة او الفلسفات السـابقة على« هيغـل » تفقد خصوصياتها ، وانما بالعكس ، فان « هيغل » يرى ان لكل فلسفة طابعها الخاص ، كما ان لكل فكر خصوصية يعبّر فيها عن نفسه بما هو دلالة على المعرفة الخاصة لعصر ما ، وشعب ما ، ومجتمع ما ، في مرحلة تاريخية محددة في المكان والزمان . فاذا كانت الفلسفة هي « عصر مستوعب في فكر » ، فـان « هيغل » يؤكـد « ان الشكل الخـاص للفلسفة هو ـ من ثم ـ متعاصر مع شكل خاص من الشعوب تظهر بينهم ، بنظام الدولة الخاص بهم ، وشكل حكومتهم ، وباخلاقياتهم ، وبحياتهم الاجتماعية ، وبقدراتهم وعاداتهم ووسائل الراحة في حياتهم ، وبـأمانيهم وأعمـالهم في مجال الفن والعلم ، باديانهم ، بمصائرهم العسكرية وعلاقاتهم الخارجية ، بانهيار الحالات التي اظهر فيها هذا المبدأ الخاص قوته . . ويظهـور ونشاط حـالات جديـدة يولـد فيها ويتـطور مبدأ اعلى . . . » (٥٨) وعندما يحاول « هيغل » تعريف الفلسفة ، يستعيد شعار « سقراط » الشهير « اعرف نفسك » ، وآراء الفلاسفة الذين ساروا على نهج « سقراط » ، وذلك للاشارة الى ان التفلسف يدل على الجانب الذاتي من المعرفة ، بحيث يصبح « موضوع الفلسفة هو الفلسفة نفسها كعلم للمعرفة » (٥٩) .

بالنسبة لهيغل ، تحاول الفلسفة معرفـة مضمون الفكـر ، باعتبـاره نتاجـاً لتطورهـا الخاص . وبرأيه فان الفلسفة لا تنطلق من الحقيقة بقدر مـا تسعى للوصول اليهـا . وبالتالي ، فالفلسفة هي فكر يبحث عن معرفة مضمونه . ويوضح هذا المعنى بقوله « ان الفلسفة تأخذ الخبرة ، الوعي المباشر والاستدلالي ، نقـطة انطلاق لهـا . وحينما يستثار الفكر بواسطة الخبرة ، كما يستثار بمهيّج ما ، ينطلق على نحو بحيث يرتفع فوق

الـوعي الـطبيعي الحسي والاستـدلالي ، ويـرتفـع الى عنصـره الخـاص والخـالص والصرف . . . » (٦٠)

وانسجاماً مع هذا الرأي ، يعتبر « هيغل » ان قدرة الفلسفـة على ادراك « المطلق » ينبغي ان تتنـاسب مع قـدرتها على سلب التجـريبي بطريقـة جدليـة ، بـوصفـه ـ اي التجريبي ـ التعبير الخارجي المغترب عن الواقع المطلق . ويتم بلوغ الواقـع المطلق بواسطة الفكر الخالص الذي يعتبره « هيغل » بانه « فكر متوحد مع ذاته ، وهذا التوحّد في الوقت نفسه نشاط يقوم على حقيقة ان الفكر يضع ذاته الى جوار ذاته حتى يكون لذاته ، ويبقى في هذه الذات الاخرى في ذاته الخاصة وحدها . . . » ولكي يوضح « هيغل » الغموض المحيط بموقفه هذا ، يفسّر الاسباب التي جعلت الفكر قائماً بذاته ، مستقلاً عن الواقع المدرك بالحواس ، وكذلك عن الخبرة التي يجد فيها هذا الواقع تعبيره . ولما كان الفكر الفلسفي يعبّر عن « الفكرة المطلقة » ، برأي « هيغل » ، فان الواقع الذي يتجاوز الظواهر هو « حاضر في ذاته ، ويتعلّق بذاته ، ويتخذ من ذاته موضوعه » .

وهنا بالتحديد ، يكمن جـوهر التعـريف الفلسفي الهيغلي الذي يقـوم على اعتبار الفلسفة بمثابة الشكل النوعي للمعرفة ، وشكل اعلى للوعي ، يعتبره « هيغل » المركز الروحي لكل العلوم : علم العلوم ، او العلم المطلق ، الذي تكون الحقيقة وحـدها مـوضوعـاً له ، الحقيقـة كما هي في ذاتهـا ولـذاتهـا ، وليس في شكلهـا المتمـوضـع المغترب . . . (٦١) . وفي كتابه « علم ظواهر الروح » يشير « هيغل » الى « ان الشكل الحقيقي الذي توجد فيه الحقيقة لا يمكن الا ان يكون نسقها العلمي . ولقد كانت نيتي ان اقرب الفلسفة اكثر الى شكل العلم ، الى هدف يسمح بلوغه للفلسفة بان تتخلى عن اسم محبة المعرفة وتصبح معـرفة حقيقيـة . . . » (٦٢) وهكذا تصبـح الفلسفة عنـد « هيغـل » عبارة عن دراسـة الذات والمـوضوع ، بحيث يمتـزج العلم والمنـطق مـع الميتافيزيقا ، بمعنى انه ليس هناك ثنائية بين العقل والواقع ، او ظواهر من جهة واشياء في ذاتها من جهة اخرى ، بل هناك « الفكر » وحده الذي يوحّد بين الواقع والحقيقة ، بين العقل والوجود ، باعتباره فكراً « مـطلقاً » او « الـروح » التي تشمل ظـواهر متعـددة ، كالطبيعة والفن ، والدين ، والقانون ، والسياسة ، والاخلاق ، والتاريخ . . .

ويشكل كتاب « علم ظواهر الروح » مصدراً هاماً للفكر الفلسفي عند « هيغـل » ،

حيث يظهر تطور الوعي الانساني منذ بداياته الاولى وصولاً الى التطور الواعي للعلم ولمنهج البحث العلمي ؛ ويختصر « هيغل » في هذا الكتاب ليس فقط ميلاد وتشكل الروح الانسانية ، ومقولات الاستلاب وجوهر العمل وتطور الانسان ، بل ايضاً وحدة الفكر والوجود التي هي نقطة الانطلاق في فلسفة « هيغل » وفي تحديده « للفكرة المطلقة » التي تتطور بذاتها باعتبارها اساس وجوهر العالم كله (٦٣) .

الّا ان فلسفة « هيغل » كانت قد تميّزت ايضاً بطابعها الجدلي اوبالدياليكتيك الذي رأى فيه « هيغل » المحرك العملي لتطور التاريخ . وهذا الدياليكتيك هو عبارة عن « منطق ديناميكي » ذي اطوار ثلاثة هي : الموضوع ونقيض الموضوع ومركّب الموضوع . ومعنى هذه الثلاثية في الفكر والتاريخ « ان العقل البشري يبدأ بتقرير حقيقة ما (كأن يقول مثلاً ان الوجود موجود) ، لكي لا يلبث ان ينكر هذه الحقيقة (كأن يقول مثلاً ان الوجود غير موجود) ثم ينتهي به الامر الى سلب تلك القضية الانكارية (بان يقول مثلاً ان الوجود هو الصيرورة باعتبار ان الصيرورة مزيج من الوجود واللاوجود) . وقد حاول هيغل ان يطبق منهجه الدياليكتيكي على شتى مظاهر التطور التاريخي ، فبيّن لنا كيف ان قوام الحياة البشرية ـ والوجود عموماً ـ هو الصراع والتناقض والتوتر والحركة المستمرة ، وثار على كل تلك النزعات الفلسفية القديمة التي لا تنظر الى الوجودالّا على انه حقيقة ثابتة مستقرة » (٦٤) .

وأخيراً ، تظهر علاقة الفكر بالوجود في فلسفة « هيغل » من خلال تشديده على ان الفلسفة ليست معرفة بالموجود بقدر ما هي معرفة بما يوجد . وقد كتب « هيغل » قائلاً : « يمكن تعريف الفلسفة بصورة مبدئية بوجه عام بانها الفحص الفكريللموضوعات » . والذي يعنيه « هيغل »بهذا هو ان « الفلسفة تشكّل اسلوباً خاصاً للفكر ، اسلوباً للفكر تصبح به ادراكاً ، وإدراكاً بواسطة مفاهيم » . وهذا يعني ضمنياً ان الفلسفة لا تدرس فحسب كل شيء ، انما هي بالاحرى تدرس ما يوجد في كل شيء ، اي ما يشكل جوهره الكلي . ولا يقنع « هيغل » بتعريف الفلسفة بانها نظرية في الوجود ، حيث ان الاخير يفهم دائماً على انه شيء متميز عن الفكر . ولكن الفكر ـ وفقاً لما يعتقده « هيغل » ـ هو ايضاً موجود . والاكثر من هذا ان الفكر هو الموضوع ـ الجوهر ، اي الجوهر الخلّاق المتطور للعالم . . . « والموجود لا يعني كل الوجود ، ولا يعني ذلك الذي تكتشفه

الفلسفة فيما يوجد كجوهر ، ذلك الذي يشكل الموضوع الرئيسي لبحثها . وهذا هو السبب في ان موضوع الفلسفة ينبغي الّا يكون الموجود ، وانما ما يوجد . . . » (٦٥).

٣ ـ الفلسفة الماركسية : اهمّ ما يمكن البدء به للحديث عن موقف الماركسية من الفلسفة ، هو انها بشّرت ، بمعنى ما ، بموت الفلسفة . وقد جاء هذا التبشير في اكثر من مكان في مؤلفات رائدي هذا التيار ، « كارل ماركس » (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) و « فريدريك انغلز » (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) . فمن ناحية اولى ، يعلن رائدا الماركسية عن اتجاه الفلسفة نحو الزوال من خلال تركيزهما على انتقال الفلسفة من كونها نظرية في المعرفة الى مجال الايديولوجيا والسياسة . ومن ناحية ثانية ، من خلال اعتبار الفلسفة ممارسة عملية ونظرية في آن واحد ، بمعنى ان الماركسية ترفض الفلسفة بما هي معرفة تفسّر العالم وتقول بضرورة تغييره . وكما جاء في كتاب « موضوعات حول فيورباخ » ، يعلن مؤسسا هذا التيار : « لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم ، في حين ان المطلوب هو تغييره » . ومن ناحية ثالثة ، يعلن « ماركس » و « انغلز » عن قطيعتهما عن الاتجاه الفلسفي في وعيهما ، متجهين ، ابتداء من عام ١٨٤٥ ، نحو الاقتصاد والتاريخ واضعين الفلسفة جانباً ، وقد اعترفا بذلك في كتابهما ، « الايديولوجية الالمانية » ، حيث يقولان انهما « صفيا حسابهما مع وعيهما الفلسفي السابق » . ومن ناحية رابعة من خلال اعتراف « انغلز» بأن المادية التاريخية طردت الفلسفة التي انحصرت ، قبل ان تلفظ انفاسها الاخيرة ، في مجال الفكر الخالص الذي لا علاقة له بالواقع . وقد جاء هذا الاعتراف في كتاب « لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية » ، حيث يقول « انغلز » : « ان المفهوم المادي للتاريخ يضع حداً نهائياً للفلسفة في مجال التاريخ ، كما وان المفهوم الجدلي للطبيعة يرسخ عدم جدوى واستحالة اية فلسفة طبيعية . لم يعد الامر يقتصر وفي كل المجالات ، على ان نتخيل في رؤوسنا تسلسلات ، بل ان نكتشفها في الوقائع . فبعد ان طردت الفلسفة من الطبيعة ومن التاريخ ، لم يبق لها بعد الآن سوى مجال الفكر الخالص ـ وبمقدار وجود هذا الاخير ـ مجال قوانين اوالية الفكر ، والمنطق والجدلية » (٦٦) . وبهذا المعنى ايضاً ، يقول « ماركس » انه ليس هناك ثمة علم غير علم التاريخ : « نحن لا نعرف سوى علم واحد هو علم التاريخ . والتاريخ يتضمن وجهين ، ويمكن تقسيمه الى تاريخ الطبيعة وتاريخ الانسان . الّا ان هذين الوجهين غير قابلين

للعزل والفصل . . فطالما ان هناك بشراً فان تاريخ الطبيعة وتاريخ البشر مترابطان ، يتوقف كل منهما على الآخر . ان تاريخ الطبيعة ـ لا يعنينا هنا ـ ولكن علينا ان نهتم بتاريخ البشر . ما دامت الايديولوجيا كلها تقريباً ليست الاّ تجريداً لهذا التاريخ . الايديولوجيا نفسها ليست الاّ وجهاً من هذا التاريخ . . . »[٦٧] وأخيراً ، سعت الماركسية الى ايقاف الفلسفة عند « هيغل » ، وذلك في سياق الحيلولة دون الرجوع الى غيره ، بشكل يؤدي الى اعلان موت الفلسفة بعد مراجعة قراءة « ماركس » لفلسفة « هيغل » . . . اذ انه بعد هذه القراءة النقدية لم يتطوع الماركسيون لوضع اسس فلسفة متكاملة يمكن اعتبارها قائمة على انقاض مثالية « هيغل » . ولهذا السبب كان « جان بول سارتر » يتحدث مراراً عن « كسل الماركسيين فلسفياً » .

رغم هذا التبشير ، عملت الماركسية ، بشكل غير مباشر ، على جعل المعرفة المشكلة الاساسية التي ينبغي على الفلسفة معالجتها . وبهدف معالجة هذه المشكلة ، تحدثت مؤلفات الماركسيين عن تقسيم قاطع للفلسفة ، بجعلها فلسفتين لا ثالث لهما : فلسفة مادية وفلسفة مثالية . لا يلغي هذا الموقف حقيقة ان هناك ثمة فلسفة ماركسية ، وان هناك منظومة فكرية احدثتها الماركسية في موضوع الفلسفة والمعرفة بشكل عام . فهي ، من ناحية ، اسهمت في احداث تحوّل نوعي في موضوع العلم ، اذ اسسّت علماً للتاريخ هو المادية التاريخية ، يقوم على اساس معرفة كيفية انتقال المجتمعات من نمط انتاج الى نمط انتاج آخر ، وعلى اساس ان تاريخ البشرية انما يقوم على مبدأ التناقض والصراع الدائم بين الطبقات من اجل السيطرة والثروة . ومن ناحية اخرى ، قدمت الماركسية وجهة نظر فلسفية قامت على اساس ممارسة قواعد جديدة في الفلسفة وذلك بتأسيس المادية الجدلية التي تهتم بشكل جوهري بتاريخ انتاج المعرفة . ويمكن تلمّس وجهة النظر هذه في مؤلفات « كارل ماركس » : « في نقد فلسفة الحقوق عند هيغل » ، « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية » ، « العائلة المقدسة » ، « الايديولوجية الالمانية » ، « اطروحات حول فيورباخ » ، و « بؤس الفلسفة » . وكذلك في مؤلفات « فريدريك انغلز » : « شيلنغ والرؤيا » ، « لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية » ، « الرد على دهرينغ » ، وكذلك « العائلة المقدسة » و « الايديولوجيا الالمانية » اللذين وضعهما بالاشتراك مع « ماركس » .

وقد ذكر « انغلز » ان وظيفة الفلسفة لا تصل الى مستوى المعرفة الشاملة بالعالم ، لان الالمام بمعرفة العالم يستحيل انجازه عن طريق الفلسفة . وذلك لان الفلسفة التي تسعى لان تعرف الاشكال العامة للعالم ، والتي تتضمن معطيات تاريخية محدودة دائماً ، لا تقدر ان تنجز مهمتها المعرفية على وجه تام . حول هذا الموضوع ، يقول « انغلز » انه بسبب محدودية المعرفة الفلسفية فان « الانسانية تجد نفسها في مواجهة تناقض . من ناحية عليها ان تكتسب معرفة لا تنفد بنظام العالم في كل علاقاته الداخلية ، ومن ناحية اخرى ـ وبسبب طبيعة البشر ونظام العالم ـ فان هذه المهمة لا يمكن ان تنجز ابداً بالكامل . . . » (٦٨)

ويظهر الاساس المادي في الفلسفة الماركسية في نظرة رائدي هذه الفلسفة الى عملية تشكّل الوعي ، اي في جوهر البعد المادي لعلاقة الفكر بالوجود ، انطلاقاً من اسبقية الوجود على الفكر خاصة والوعي بشكل عام . فالفكر هو الوجود الواعي للبشر ، والوجود هذا هو صيرورة الحياة الواقعية للانسان . وكما يقول « ماركس » ، فان « الوعي لا يمكن ابداً ان يكون شيئاً آخر غير الكينونة الواعية ، وكينونة البشر هي صيرورة حياتهم الواقعية » . وفي مقابل الفلسفة المثالية التي قالت بأسبقية الفكرعلى الوجود ، جاءت الماركسية لتحدث انقلاباً في رؤية هذه العلاقة : « وبخلاف الفلسفة الالمانية التي تهبط من السماء الى الارض ، نصعد نحن ههنا من الارض الى السماء . وبعبارة اخرى ، اننا لا ننطلق مما يقوله البشر ويتخيلونه ويتصورونه ، ولا مما هم كائنون عليه في كلام الغير فكره وخياله وتصوّره ، لنصل فيما بعد الى البشر الذين من لحم ودم ، كلا ، اننا ننطلق ن البشر في نشاطهم الواقعي ، وانما وفق صيرورتهم الحياتية الواقعية نتصور ايضاً تطور لانعكاسات والاصداء العقائدية لهذه الصيرورة الحيوية . وحتى التخيلات الوهمية في الدماغ البشري هي تصعيدات ناجمة عن صيرورتهم الحياتية المادية التي يمكننا ان نلاحظها تجريبياً والتي تقوم على اسس مادية . ومن هنا فان الاخلاق والدين والميتافيزيقا سائر اشكال العقيدة ، وكذلك اشكال الوعي التي تتجاوب معها ، تفقد كل ظاهر من استقلال ذاتي . انها لا تملك تاريخاً ، ولا تطوراً . . بل المسألة بالمعكوس ، فالبشر بتطويرهم انتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية ، هم الذين يحولون هذا الواقع الذي هو خاص بهم ويحولون فكرهم ومنتجات فكرهم . انه ليس الوعي الذي يحدّد الحياة ، انما

الحياة هي التي تحدّد الوعي . . . » [٦٩]

فاذا كانت المادية التاريخية تربط تاريخ الفكر بتاريخ النشاطية المادية للانسان ، فان المادية الجدلية تسعى الى تقديم القوانين العامة لحركة العالم الخارجي والفكر الانساني في آن معاً . اما المادية الجدلية ، بما هي طريقة في انتاج المعرفة ، فانها تقوم على منهج يرفض دراسة الظاهرة الطبيعية الواحدة بمعزل عن بقية الظواهر المحيطة بها ، ويرفض ايضاً اختزال الانسان وتجريده في مجموعة من المقولات والمفاهيم [٧٠] ، مشدداً على اولوية الانسان والطبيعة والوجود المادي بالمقارنة مع مقولات « الذات المفكرة » او « الفكرة المطلقة » او « الروح » . . .

ويتمثل جوهر الجدلية المادية في انها فلسفة تبحث عن حركة التناقض الكامنة في صميم الاشياء ودلالاتهاوإنعكاسها على بنية الفكر والوجود معاً . هذه الجدلية الماركسية تفترق عن جدلية « هيغل » المثالية في انها تدرس الوجود انطلاقاً من واقعه المادي وليس من واقعه الفكري ، في حين ان جدلية « هيغل » تدرس الواقع من خلال تطور الفكر . دون ان يعني هذا ان « ماركس » قد رفض جدلية المعرفة عند « هيغل » بقدر ما احدث انقلاباً في طريقة عملها . وحسب ما يقول « ماركس » نفسه ، في كتابه « رأس المال » ، فان الجدلية المادية تقلب جدلية « هيغل » لتؤسسّ نظرية جديدة في انتاج المعرفة : « ان طريقتي الجدلية ليس فقط تختلف بشكل اساسي عن الطريقة الهيغلية ، بل هي معارضة لها على طرفي نقيض . بالنسبة لهيغل ، ان حركة الفكر الذي يجعل منه ذاتاً مستقلة تحت اسم الفكرة هي العنصر الخالق للواقع ، الذي ليس سوى تجليها الخارجي . بالنسبة لي ، بالعكس ، العنصر الروحي ليس الاّ انعكاس العنصر المادي المنقول والموضوع في الدماغ الانساني . . . هذا الجانب المصوف في الجدل الهيغلي لا يمنع ان هيغل كان اول من عرض القوانين العامة للتطور الجدلي . . عنده الجدل يرتكز على الرأس ، يكفي قلبه ووضعه على قدميه لكي نكتشف وراء المظهر المصوف العناصر العقلية » [٧١] .

وأخيراً ، تتميز الفلسفة المادية ـ الماركسية بنظرتها الى العالم بما هو وحدة مادية ابدية ومطلقة وغير محدودة في الزمان والمكان . « ان وحدة العالم لا تقوم على وجوده ، على الرغم من ان وجوده شرط مسبق لوحدته . . . الوجود ـ في الحقيقة ـ مسألة مفتوحة فيما

وراء النقطة التي عندها ينتهي مجال رؤيتنا . . إنما تقوم الوحدة الحقيقية للعالم على ماديته ، وهذه لا تبرهن عليها عدة عبارات مشعوذة ، وانما يثبتها تطور طويل وشاق للفلسفة والعلم الطبيعي » ، كما يقول « انغلز » (٧٢) .

٤ ـ الفلسفة الحدسية : وصلت الفلسفة الاوروبية الحديثة الى ذروتها في منظومة « هيغل » الفلسفية التي وصلت الى اقصى وضوح لها في نظرية التطور الجدلي للروح او الفكرة المطلقة . وقبل افول نجم القرن التاسع عشر كان « ماركس » ، بفلسفته المادية قد اوقف الفلسفة عند « هيغل » وقلب نظرية التطور الجدلي رأساً على عقب ، منتقلاً بذلك من الفلسفة الى الاقتصاد وعلم التاريخ .

ففي كتابه « المنطق » ، يعتبر « هيغل » « الروح » بمثابة القوة المحركة للتطور ، بينما يعتبر « ماركس » المادة لا الروح هي القوة المحركة ، « ولكنها المادة في المعنى الخاص الذي نظرنا فيه ، لا المادة الذرية الخالية تماماً من الانسان . وهذا يعني انه عند ماركس ، القوة المحركة هي في الواقع ، علاقة الانسان بالمادة،والجزء الهام منها هو نوع انتاجه . وبهذه الطريقة تغدو مادية ماركس ، اقتصاداً في الناحية العملية . والسياسة والدين والفلسفة والفن في اية حقبة من حقب التاريخ البشري ، تكون طبقاً لماركس ، نتاجاً لطرائقها في الانتاج . . . » (٧٣)

رغم هذا التحوّل ، فان الفلسفة لم تلفظ انفاسها بعد ، وان بشرّ « ماركس » بذلك ، بطريقة او بأخرى . وكان « كانط » قد قال ان « سأم العقل البشري من استنشاق هواء غير نقي ، لن يدفعه يوماً الى الامتناع كلية عن التنفس » (٧٤) . وهذا يعني ان علاقة الفكر بالوجود لم تأخذ صورتها النهائية عند « هيغل » ونقيضه « ماركس » ، بقدر ما وجدت نفسها ، منذ بدايات هذا القرن امام تحوّلات جديدة كانت تقرّب الفلسفة اكثر فأكثر من الانسان كوجود قائم بذاته لا كجزء من العالم يختزله الفيلسوف في « الفكر » او « المادة » او « العقل » ، ويحدّده العلم في نطاق التجربة والمنطق .

ومما لا شك فيه ان التطور الحضاري العام للغرب ، وكذلك النتائج المفجعة للحربين العالميتين ، وما رافقهما من تطورات اجتماعية ومشكلات نفسية وازمات عامة ، اسفرت جميع هذه العوامل عن تغيير في النظرة الفلسفية للانسان والعالم والوجود ، وبالتالي صياغة جديدة لعلاقة الفكر بالوجود . وكان « فريدريك نيتشه » ، قبيل نهاية

القرن الماضي ، قد بشّر بأزمة حضارية سوف تمتد آثارها الى مجمل النظام الفكري للغرب لتفتح امامه آفاقاً جديدة ، وهذا ما سوف نعالجه في صفحات لاحقة .

وكان من ابرز علامات هذا التغيّر في القرن العشرين ، ليس فقط استقلال الفلسفة عن العلم وعلم النفس وعلم الاجتماع ، او بالاحرى انفصال هذه العلوم عن الفلسفة ، وانما تحديداً في ولادة فلسفات جديدة تميل الى التخصصّ ، ويكاد الاتصال بينها وبين فلسفات افلاطون وارسطو وديكارت وكانط وغيرهم ، يكون مقطوعاً بصورة ملحوظة . وقد حمل الينا هذا القرن اتجاهات فلسفية جديدة ومتباينة في وسائلها وغاياتها ، مثل الاتجاه البرجماتي ـ النفعي ، الذي عبّر عنه « وليم جيمس » و « جون ديوي » ، والاتجاه الحدسي ـ الحيوي ، الذي عبّر عنه « هنري برغسون » و « دلتاي » ؛ والاتجاه الظواهري ـ الفنمنولوجي ، الذي عبّر عنه « هوسرل » و « ماكس شلر » ؛ والاتجاه الوجودي ، الذي تمثّل في المانيا « بمارتن هيدغر » ، و « كارل يسبرز » ، وفي فرنسا بـ « غبريال مرسيل » و « جان بول سارتر » ، وإتجاه الوضعية المنطقية التي شنّت حرباً عنيفة ؤ جميع الاتجاهات الفلسفية المتعارضة مع منهجية العلوم . ومما يميّز هذه الاتجاه الفلسفية المعاصرة هو محاولتها وضع الفكر والفلسفة في خدمة الانسان ، والتشديد ع وظيفة الفلسفة بما هي معرفة تسعى لايجاد حلول للمشكلات التي يواجهها المصير البشري . « فلم تعد الفلسفة تحلّق في سماء المجردات ، وانما اصبحت تعنى بحل مشكلات الانسانية ، وتهتم بالقاء الاضواء على مواقف كائنات مشخّصة من دم ولحم . . . » (٧٥) .

واذا كانت الفلسفة الحيوية ـ الحدسية ، وكذلك الفلسفة الوجودية ، من اهم الاتجاهات التي عرفها الفكر الفلسفي في القرن العشرين ، فان ذلك لا يقلّل من اهمية الاتجاهات الاخرى .

فالفلسفة الوضعية التي انكرت كون الفلسفة نظرةالى العالم ، ورفضت ، على لسان ممثليها الاوائل ، « اوغست كومت » و « ستيوارت ميل » و « هربرت سبنسر » وغيرهم ، المشكلات التقليدية الميتافيزيقية للفلسفة بما هي علاقة للفكر او الوعي بالوجود ، على اساس ان هذه المشكلات لا يمكن التحقّق من صحتها بواسطة التجربة ؛ هذه الفلسفة اسسّت منهجاً جديداً قائماً على المنطق العلمي متجاوزاً للثنائية المثالية ـ المادية التي

عرفتها الفلسفة الحديثة . ثم جاءت الوضعية الجديدة لتقول ان الفلسفة هي معرفة الواقع من خلال التفكر العملي اليومي او العيني . وقالت ان الفلسفة تصبح ممكنة فقط عندما تكون تحليلاً للغة ، حيث يجري التعبير عن النتائج التي تتوصل اليها عمليات التفكير ، وبالتالي فالفلسفة لا تهتم بالاشياء الواقعية او الموضوعية وانما يقتصر عملها فحسب على التجربة او اللغة « المعطاة » ، اي المباشرة .

ونشأت عن هذه الوضعية الجديدة نزعة اخرى ، عرفت باسم النزعة الوضعية ـ المنطقية ، التي ترجع الى تراث الفيلسوف النمساوي « ارنست ماخ » (١٨٣٨ ـ ١٩١٦) . وقد عرّف ممثلو هذه النزعة الفلسفة بانها مجرد دراسة علمية لمجموعة من المفاهيم والرموز اللغوية ، بحيث يتم عزل موضوعات الميتافيزيقا والاخلاق عن مجال الفلسفة . فالميتافيزيقا غدت بدون معنى لافتقارها المنهج المنطقي ، والقضايا الفلسفية ، مثل المطلق ، او القيم او مبدأ السببية او العدم والوجود او الشيء في ذاته . . . الخ اصبحت بدون اية قيمة او معنى ، لانها قضايا غير خاضعة للتجربة والفحص العلمي . « وتقول الوضعية المنطقية انه لا يمكن قيام فلسفة علمية اصيلة الّا بواسطة التحليل المنطقي للعلم ـ ووظيفة هذا التحليل المنطقي هي ـ اولا ـ التخلص من « الميتافيزيقا » (اي من الفلسفة بمعناها التقليدي) ، ومن ناحية اخرى التحقيق في البناء المنطقي للمعرفة العلمية بهدف تحديد « القضايا الاساسية » ، او المعنى الذي يمكن تحقيقه تجريبياً للمفاهيم والتوكيدات العلمية . وكان المعتقد ان الهدف النهائي لهذا التحقيق اعادة تنظيم المعرفة العلمية داخل نسق يعرف بانه « وحدة العلم » ، وهو نسق يصف « القضايا الاساسية » ويزيل الفروق بين العلوم المنفصلة ـ الفيزياء والاحياء ، وعلم النفس والاجتماع ، الخ ، سواء فيما يتعلق بمفهوم ومنهج تكوينها . . . » [٧٦] .

اما الاخلاق فانها لا تملك اية دلالات عند الوضعيين الجدد ، لان القيمة الاخلاقية تخرج عن دائرة الفحص العلمي . وبالتالي فلا قيمة للاحكام الاخلاقية والجمالية اذا لم تخضع لاحكام تجريبية واقعية . وبناء عليه ، فالاخلاق في الفلسفة الوضعية المنطقية ليست شكلاً من العلاقات الاجتماعية ومن اشكال الوعي الاجتماعي بقدر ما هي مجرد « لغة اخلاقية » . ان احكاماً اخلاقية مثل « الخير» او « الشر » او « الواجب » ليست سوى

« اشباه مفاهيم » لا معنى لها ، ولا تدل ، كما هي في الحقيقة ، على الابعاد الاجتماعية للنشاط الانساني ، كما لا يمكن رؤيتها او لمسها او حتى تحديدها بالوسائل العقلية وحدها .

وهكذا تخلص الفلسفة الوضعية ـ المنطقية الى اختصار الفلسفة في مجال واحد ، هو المنطق ، بحيث تغدو الفلسفة عند الوضعيين المناطقة مجرد تحليل لغوي ودراسة منطقية للمفاهيم العلمية . (٧٧) اما الفلسفة البراجماتية او الذرائعية فانها لا تعطي قيمة للفكر الاّ من خلال فائدته العملية ، اي من خلال المنفعة التي يتوصل اليها الفرد . وقد انتشرت هذه الفلسفة بشكل خاص في الولايات المتحدة الاميركية على يد « وليم جيمس » (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) الذي رفض النظرة المادية للعالم ، كما رفض الميتافيزيقا والمنهج الجدلي ونادى باللاعقلانية ، و « جون ديوي » (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) الذي نادى بالمذهب الطبيعي الانساني . واذ تعتبر البراجماتية ان الفلسفة من روافد الحضارة ، فانها ترفض اعتبارها مجرد دراسة للافكار المجردة المطلقة ، وتعرّفها بانها بحث عن الحقيقة الكامنة فيما هو عيني ومشخّص . وعلى هذا الاساس ترفض البراجماتية الاتجاهات الفلسفية الاخرى . فالفيلسوف الميتافيزيقي عند اصحاب هذا الاتجاه « اشبه ما يكون برجل اعمى يبحث في حجرة مظلمة عن قبعة سوداء لا وجود لها ! » (٧٨) . وقد عرّف « وليم جيمس » الحكمة بانها وحدة العلم والميتافيزيقا والدين ، كما اعتبر ان مهمة الفلسفة تقوم على تحقيق الترابط بين شتى العلوم وتقديم الحقائق العلمية المختلفة في حقيقة واحدة شاملة . اما التجربة فانها المعيار الوحيد لصحة اية فلسفة ، وكل فلسفة بهذا المعنى مشروطة بالمنفعة العملية التي هي غايتها . فالفلسفة البراجماتية تعمل على وصل الفكر بالواقع والتجربة والانسان ؛ اما المشكلات الاخرى التي تتناولها الفلسفة فانها اما ان تكون مشكلات عقيمة لا حل لها ، او اشباه مشكلات او صيغ مرضية ، كما يقول « جون ديوي » (٧٩) .

من جهتها ، تقوم الفلسفة الحيوية ـ الحدسية على تقسيم نوعي للادراك يستهدف التوفيق بين الفلسفة والعلم . ويعتبر « هنري برغسون » (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) المؤسّس الحقيقي لهذا التيار الفلسفي . والفلسفة عند « برغسون » هي دراسة المادة والزمان والحركة بما هي اشكال مختلفة للديمومة ، ولا يمكن تحصيل هذه المعرفة الاّ من خلال

« الحدس » الذي هو معرفة صوفية لا عقلانية بواسطتها يتطابق فعل المعرفة مع الفعل الذي يخلق الواقع . بالنسبة لبرغسون ، يتم ادراك الواقع المادي عن طريق الاحساس ، ويقصد بذلك العلم ، والواقع الروحي يتم ادراكه بواسطة الحدس . ويقصد بذلك الفلسفة . فالعلم ، عند « برغسون » ، هو معرفة الواقع المتصف بالثبات ، مثل الكم والامتداد والمكان ، بينما الفلسفة معرفة بالواقع المتحرك المتصف بالحيوية ، مثل الكيف والتوتر والزمان والديمومة . وقد ادت هذه التفرقة الى تسمية فلسفة « برغسون » الحدسية ايضاً باسم الفلسفة الحيوية .

وقد شرح « برغسون » فلسفته هذه موضحاً ماهيتها واساسها ووظيفتها . فالحدس عنده فوق العقل ، اذ انه وافق على رأي « كانط »القائل باستحالة الحدس العقلي ، وتوصل الى نتيجة مفادها ان الحدس الوحيد الممكن هو حدس فوق عقلاني ، وهو الذي يشكّل الاساس للرؤية الفلسفية النوعية للعالم . ولكي تكتمل الصورة ، يعتبر « برغسون » العقل عملياً في جوهره ، ولكن فقط من حيث اصله ووظيفته ؛ وبهذا المعنى يقول : « ان عمل العقل هو هداية افعالنا ـ ان الشيء الذي يثير اهتمامنا في الافعال هو نتيجتها ، اما الوسائل فلا تهم كثيراً طالما يتم بلوغ الهدف » (٨٠) . وينتقل من هذا التعريف الى تأكيد الرابطة بين العقل والعالم المادي للاشياء ، ويصل ، وفق منطق خاص ، الى الحدس . ويقوم هذا المنطق على اساس الفرضية التالية : لما كان العالم المادي للاشياء بلا حياة وساكن، فان اساس كل الاشياء يصبح ديمومة خالصة ، من نتائجها الجانبية المادة والعقل . اما هذه الديمومة الخالصة ، اي هذا الزمن الميتافيزيقي ، هو ما يتم ادراكه بواسطة الحدس .

لذلك يفترض « برغسون » ان اساس اي نسق فلسفي هام هو « حدس اولي » ، يحاول الفيلسوف بعدئذٍ ان يعبّر عنه كنسق من الاستنباطات . ورغم ذلك ، فان المنطق لا يمكنه التعبير بشكل كافٍ عن هذه الرؤية الحدسية للعالم لانها « شيء بسيط ، بسيط بدرجة لامتناهية ، بسيط بصورة غير عادية حتى ان الفيلسوف لا يتمكن ابداً من التعبير عنها . وهذا السبب في انه يظل يتكلم طوال حياته . انه لا يستطيع ان يصوغ ما كان في ذهنه ، دون ان يشعر بانه مضطر لتصحيح صيغته ، ثم ان يصحّح تصحيحه . . . » (٨١)

وهكذا ، تبدو الفلسفة الحدسية رؤية تقرب من المادة ، ولكنها تحدس جوهر

الاشياء ، بحيث تغدو الفلسفة مع « برغسون » عملية معرفة او ادراك قائمة على حركة فوق العقل . اما قربها من المادة فهو كونهـا تتم الانعكاس الحسي والعقـلاني للواقع الموضوعي دون ان تلغيه . وقد اعتبر « بندتو كروتشـه » ان جميع المـوضوعـات هي حدوساً بحد ذاتها ، وذلك عندما يقول : « ما هو الادراك من خلال مفهوم ؟ انه ادراك العلاقات بين الاشياء ؟ والاشياء هي جوهر الحدس . . . » (٨٢)

إنطلاقاً من هذا التعريف المكثّف للفلسفة الحدسية ، يمكن ملاحظة مجموعة من المقولات كانت هذه الفلسفة قد ادخلتها في صميم العلاقة التي تربط الفكر بالوجود ، وخاصة مقولات التطور والعقل والمادة والحياة والحدس ، وطبيعة العلاقات القائمة بين مختلف هذه المقولات واهميتها في البناء المفهومي لهذا النسق من التفكيـر الفلسفي المعاصر .

تشكل مقولة التطور او الديمومة الخالصة ، المدركة بواسطة الحدس ، جوهر الفلسفة الحيوية ، وبناء عليها يتحدّد موقع العقل والعلم في مواجهة الحدس والفلسفة . بالنسبة لبرغسون ، فان الحدس ، بما هو الطريق المؤدية الى الحقيقة ، يحلّ مكان العقل ، ام الحقيقة النهائية فانها قوة حيوية تتحرك بصورة دائمة وتتخذ اشكالا جديدة باستمرار . فالعقل يقدّم معرفة خاطئة ، كما انه يزوّر الحقيقة لكي يتمكن من تفسير الاشياء لاغراض نفعية بحت . وبالتالي فالمعرفة العقلية التي يحصّلها الانسان عن العالم بواسطة العلم او التزوير العقلي ، لا يمكن ان تؤدي الى الحقيقة ، هذا إضافة الى ان العلم لا يمكنه تقديم معرفة حقيقية بالعالم والوجود . وبهذا المعنى يقول « برغسون » : « يسلك العقل دائماً وكأنما قد فتنه تأمّل داخل المادة القاصرة . . انها الحياة تتطلع الى الخارج ،واضعة ذاتها خارج ذاتها ، متخذة طرائق الطبيعة غير المنظمة من حيث المبدأ ، لكي توجهّها بالفعل . . . » (٨٣) ولما كانت الحياة تتجدّد على الدوام ، وكان العقل معداً لادراك الاحداث الميكانيكية ، فان الحدس وحده الذي يدرك الحياة بما هي حركة دائمة وتجدّد وتغيّر . وبالتالي فالاختلاف بين العقل والحدس يتم اختزاله ، في فلسفة « برغسون » . في الاختلاف النوعي القائم بين المكان والزمان . فاذا كانت معرفة العقل متصلة بالامتداد والمكان ، فان معرفة الحدس مرتبطة بالديمومة والزمان .

وهكذا ، يعتبر « برغسون » ان المكان والزمان يتصفان بالتباين العميق . « فالمكان، وهو الصفة المميزة للمادة ، ينشأ عن تحليل التدفق الذي هو وهمي في الواقع ، ومفيد الى نقطة معينة ، في الناحية العملية ، ولكنه مضلّل تماماً في النظرية . وعلى العكس من ذلك ، الزمان هو الصفة المميزة الجوهرية للحياة ، او الذهن .ويقول برغسون : « حيثما كان شيء ما يحيا ، فثمة سجل مفتوح في مكان ما ينقش فيه الزمان » . بيد ان الزمان الذي يتحدث عنه هنا ليس الزمان الرياضي ، اي التجمع المتجانس للحظات خارجية متبادلة . فالزمان الرياضي عند برغسون هو في الحقيقة شكل من اشكال المكان ، اما الزمان الذي من لبّ الحياة ، فهو ما يدعوه ديمومة » (٨٤) .

والديمومة تعني هنا تواصل الحالات الراهنة مع الحالات السابقة للحياة وانفتاحاً حيوياً نحو المستقبل . ففي الديمومة التي نرى فيها انفسنا نعمل ، هنالك عناصر منفصلة ، ولكن في الديمومة التي نعمل فيها ، تذوب حالاتنا بعضها في البعض الآخر . « فالديمومة الخالصة هي اشدّ ما تكون بعداً عن التشكّل الخارجي ، واقل ما تكون مخترقة بالتشكّل الخارجي ، ديمومة يمتليء فيها الماضيبحاضر جديد تماماً . ولكن حينئذٍ تتوّتر ارادتنا الى اقصى حدّ ، فعلينا ان نجمع الماضي الذي ينقضي ، وان ندفع به ككل غير منقسم الى الحاضر . في مثل تلك اللحظات نملك بحق انفسنا ، بيد ان لحظاتكهذه نادرة . فالديمومة هي خامة الواقع الحقيقية ، التي هي صيرورة دائمة ، وليست البتة شيئاً مصنوعاً . . . » (٨٥)

ان مقولة التطور الحيوي للوجود ، بما هي التعبير الفكري عن وحدة الديمومة والحقيقة ، تظهر في فلسفة « برغسون » في صورة « حركة الروح الذاتية » . انها « التغيّر » ، سيل من الاحداث اللامتناهية ، انها قوة حيوية . « فعندما نؤثر الحدس على العقل ، فاننا نندمج في هذا السيل الحيوي الذي يجدّد أنا كل منا الى ما لا نهاية في عملية خلق فطري . وهذا السيل اللامتناهي هو في الواقع الزمان نفسه . ولكنه الزمان كما نمارسه بطريقة مباشرة، لا الزمان كما نعقله. والزمان كفكر هو تتالي لحظات، والزمان كممارسة هو تجربة البقاء وهو يتحقّق بالهبوط الى اعمق قلاع الأنا ، وهذا الاستمرار لا يمكن تمييزه من سيل الحياة الروحية . اننا نصل فيها الى الاتصال الحميم بذلك الذي نمارسه ، بالتوغل الى اعماق حياتنا ، وهو الذي « يمكننا من الوصول الى المطلق عن

طريق الهوية بين الذات العارفة والموضوع المعروف ، وبين الأنا والحياة العامة ، ذلك ان الحدس ، اذ يجعلنا ننفذ الى اكثر مناطق الأنا عمقاً ، فهو لا يغلق علينا الابواب بعد حصرنا في حدود الأنا الضيقة ، انه يدخلنا الى منبع الحياة العامة وينشر هكذا : انانا الى الخليقة كلها . . . » (٨٦)

وتستوي علاقة الفكر بالوجود في فلسفة « برغسون » على قاعدة انفصال نوعي في بنية الوجود نفسه . فالوجود عنده انقسام وصراع بين الحياة والمادة ، دون ان يعني ذلك ان الواحدة تسعى الى الغاء الاخرى ، بقدر ما يعكس صراعهما حاجة وجودية لكليهما . فاذا كانت الحياة هي « الخير » والمادة هي « الشر » ، فان وجودهما معاً في حالة صراع يترجم حاجة الحياة الى المادة ليس فقط من حيث كونها عقبة بقدر كونها الدافع القوي لتطور الحياة وتجدّدها . فالمادة ، بما هي الشيء الجامد الذي ينظر اليه الفكر كمادة ، تهبط الى الاسفل ، بينما الحياة تصعد باستمرار الى الاعلى . « فالحياة قوة عظمى ، دافع حي ضخم يبدأ مع بداية العالم ، ويلتقي بمقاومة المادة ، ويكافح ليشق طريقاً عبرها ، ويتعلم بالتدريج ان يستخدم المادة بالتنظيم ، وينشطر هذا الدافع نتيجة العقبات التي يصادفها الى تيارات متباعدة ، مثل الرياح في زاوية الطريق ، يخضع للمادة خلال التكيفات التي تفرضها المادة عليه ، بيد انه يحتفظ دائماً بقدرته على النشاط الحر ، مكافحاً ليجد منافذ جديدة ، باحثاً دائماً عن حرية اكبر للحركة وسط جدران المادة المواجهة له . . . » (٨٧)

واذ تستبدل فلسفة « برغسون » العقل بالحدس ، فانها بذلك توجّه ضربة قوية للتفكير الفلسفي الحديث الذي تأسسّ على العلم وقدرات العقل وحده . ففي مقابل الفلسفة العقلية للقرن الماضي ، يحدثنا « برغسون » عن فلسفة تؤسسّ معرفة قائمة على الغريزة، التي هي مرادفة للحدس عنده . وبلغة « برغسون » ، « بالحدس اعني الغريزة التي غدت نزيهة واعية بذاتها ، قادرة على ان تنظر ملياً في موضوعها وتتسع به اتساعاً لا حدّ له » . (٨٨) اما العقل ، فانه ، في المقابل ، لا يتميز بموضوعه الذي هو دراسة الاشياء الجامدة ، المنقطعة والساكنة ، المحدّدة في المكان فحسب ، بل يتميز ايضاً بعجزه الطبيعي عن فهم الوجود والحياة .

« واذا كان كثير من الفلاسفة قد درجوا على الانتقال من التصورات الى الواقع ، فان

« برغسون » يريد للفلسفة ان تنتقل من الواقع الى التصورات . وذلك لاننا حين نحاول فهم الوجود عن طريق طائفة من المفاهيم العقلية ، فاننا لا بد من ان ننتهي الى مذاهب ميتافيزيقية متهافتة ، قوامها تفسير الحياة والروح بالرجوع الى اداة ميكانيكية يستخدمها المرء للتصرّف في المـادة . ولكن « التصور » في رأي بـرغسون لم يُجعـل للنظر او المعرفة ، بل للعمل او الفعل ، فلا سبيل لنا الى اختراق الواقع الاّ عن طريق ضرب من « الحدس » الذي نقلب فيه الاتجاه العادي لنشاطنا الفكري العملي . وحين يتحدث برغسون عن « الحدس » ، فانه يعني به ضرباً من المعرفة المباشرة التي ننفذ فيها الى صميم الموضوع ، بدلاً من ان نكتفي بدراسته من الخارج او عن بُعد . . . فالمعرفة الحدسية بهـذا المعنى هي تلك المعرفـة المباشـرةالتي تمزق حجب الالفـاظ وشباك الرموز ، لكي تغوص في طيّات الواقع وتمضي مباشرة الى باطن الحقيقة . . . وتبعاً لذلك فقد انتهى برغسون الى القول باننا نستطيع عن طريق الحدس ـ تلك الملكـة الفائقـة للعقل ـ ان نتوصل الى حل الكثير من المشكلات الميتافيزيقيـة التي ظلّت حتى الآن مستعصية على الحل » (٨٩) .

وأخيراً ، فان الفلسفة الحدسية ـ الحيوية وهي تضع فاصلاً بين العقل والحياة ، وبين الذهن والمادة ، لا تلبث ان تعيد وصلهما من خلال مفهوم الذاكرة التي تحـول فكرة الصيرورة الى فعل . ففي كتابه « المادة والذاكرة » ، يعتبر « برغسون » الذاكرة « بالضبط نقطة تقاطع الذهن والمادة » ، والصفة الجوهرية التي تميّز نشاطية الحدس لا تعود الى الانفصال الذي يحدثه العقل، عادة ، في الوجود ، وانما تعود الى فعل الذاكرة كقوة مستقلة عن المادة ، وبواسطة الامكانيات التجريبية للذاكرة يمكن للانسان ان يصل الى الحقيقة الواقعيةالخالصة (٩٠) .

فاذا كان العقل « يدرك عدداً وافراً ، ولكنه عدد وافر من عمليات متداخلة ، لا من اجسام خارجية تقع في المكان » ، فان الحقيقة تظهر لنا ان ليس هناك ثمة اشياء وانما افعال فقط : « فالاشياء والحالات هي مشاهد فقط للصيرورة يأخذ بها ذهننا . فليس ثمة اشياء بل افعال فقط » ، كما يقول « برغسون » . وبالتالي فالوجود يصبح مدركاً من قبل الحدس بسهولة من خلال فعل الذاكرة التي تربط الوجود والفكر تماماً كما تربط الماضي بالمستقبل . « هذا المشهد للعالم الذي يظهر للعقـل صعباً وغيـر طبيعي ، هو سهـل

وطبيعي للحدس . فالذاكرة لا تزود بأي شاهد على المقصود ، ذلك لانه في الذاكرة يستمر الماضي في الحاضر ويتخلّله . وبصرف النظر عن الـذهن سيظل العـالم على الدوام يموت ويولد من جديد ، ولن يكون للماضي واقع ، وبالتالي لن يكون ثمة ماض . انها الذاكرة برغبتها في الربط ، هي التي تجعل الماضي والمستقبل واقعين وتخلق من ثم ديمومة حقيقية وزماناً حقيقياً . . . » ، كما يقول « برتراند راسل » . (٩١)

- الفلسفة الوجودية : وصلت علاقة الفكر بالوجود الى اكثر اشكالهـا وضوحـاً في الفلسفة الوجودية ، التي يمكن اعتبارها ، بحق ، الصفة الغالبة على التفكير الفلسفي المعاصر.فقد جاءت هذه الفلسفة في لحظة تأزم عـام للفكر والحضـارة في الغرب ، وكتعبير مقلق عن المدى الذي توصل اليه العلم ، واعني بذلك العلم النووي ، الذي يحمل في ذاته امكانية هائلة لتهديد ، بل ولتدمير الوجود البشري . وبالتالي فالفلسفة الوجودية جاءت في لحظة تزداد فيها حاجة الانسان المعاصر لاجابات محددّة تتعلّق بسيل من الاسئلة التي تواجهه في حياته العملية وواقعه المباشر . ومما لا شك فيه ، ان التطور الحضاري العام الذي اوصل الانسان الى ازمة بدأت بالنزوع المادي وصراعات السيطرة على المادة والطبيعة ، الامر الذي ادىّ الى حروب موضعية - داخل الغرب - واخـرى عالمية تـركت آثارهـا المفجعة داخـل المجتمعات وفي بنيـة العلاقـات الاجتماعيـة - الانسانية ، ثم ما لبثت هذه الازمة ان اخترقت الوجود الانساني نفسه وجعلته يقف حائراً امام هذا النزوع الذي لم تردعه الحروب وويلاتها ، كما لم يخفّف من وتيرته السياق المادي الصرف الذي حوّل الانسان الى مجرد مستهلك ، صادرت المادة حياته الروحية وقيمه الاخلاقية والابعاد الانسانوية لوجوده ، وتركت حياته هكذا بدون هدف او غاية او معنى . وكان العلم قد اوصل الانسان ايضاً الى مأزق وجودي وخوف قاتل على المصير ، من خلال الصيغة الاكثر تطوراً لاكتشافاته : القنبلة النووية .

وفي هذا السياق ، تصبح الانسانية الواقفة على قنبلة نووية ، والحيـاة التي غدت بدون معنى ، والانسان الذي فقد ذاته ويبحث عنها في فراغه الـروحي وقلقه النفسي وخوفه على المصير ، هذه الامور مجتمعة اصبحت مصدراً لاسئلة لا حصر لها ، كما ان الوصول الى حقيقة تجيب على هذه الاسئلة وتتجاوزها في نفس الوقت ، كان في اساس ولادة الفلسفة الوجودية ، وفي صميم الاحساس العميق المفعم بالالم وارادة البقاء لدى

كل فيلسوف قرّر اتخاذ قراره الشخصي في مواجهة المشكلات والاسئلة، التي لا تتعلق بوجوده وحده بقدر ما تتعلق بالوجود الانساني برمته ، كما يقول « روجيه غارودي » . (٩٢)

وقد رفضت الوجودية المعاصرة رفضاً مطلقاً الثنائية القائمة بين الفكر والوجود ، كما واجهت بعناد مقولات العلم الثابتة ونتائج العقل التي افترضت انفصالاً بين الفكر والوجود ، بحيث يظهر الوجود وكأنه موضوع او ميدان لنشاط الفكر . فالعلاقة بين الفكر والوجود اخذت مع اصحاب الفلسفة الوجودية صفة وحدة لا تنفصم . فكما ان الفكر والوجود شيئاً واحداً ، كذلك الفلسفة والحياة : ان فعل التفلسف نفسه هو ضرب من الوجود الحي ، وليس مجرد تعقّل خارجي للوجود . وكان « كيركيجارد » ، اول فيلسوف وجودي ، قد وجّه انتقاداً لاذعاً لثنائية الفكر والوجود كما عبّر عنها « ديكارت » في « الكوجيتو » ، متحدثاً لأول مرة عن « الكينونة » بما هي تمظهر لفعل الفكر المعانق لفعل الوجود نفسه .

وهكذا ، توحّد الوجودية في فكرة الكينونة ، الفلسفة مع الحياة في سياق زمني واحد ، ومعنى ذلك انها تضع الفلسفة في صميم الوجود ، بحيث يغدو الوجود نفسه هو الفكر ، لا ان يكون الفكر من صفات الوجود . « حقاً لقد قال كيركيجارد (معارضاً مقالة ديكارت) : « انه كلما زاد تفكيري قلّ وجودي ، وكلما زاد وجودي قلّ تفكيري » . ولكن من المؤكد حتى بالنسبة الى « كيركيجارد » نفسه انه ليس ثمة وجود حقيقي الاّ اذا كان ثمة تأمل للوجود او تفكير في الوجود ، لانه لا بدّ للمرء من ان يضم في حقيقة واحدة مؤتلفة فعل الوجود وفعل الفكر معاً . وان فلاسفة الوجود لهم ادرى الناس بما هنالك من تناقض بين الفكر والوجود ، ولكنهم حريصون على استبقاء « الوجود » (مهما كان من تناقضه وغموضه) لانهم يعلمون حق العلم ان هذا الصراع الدامي بين الفكر والوجود هو ما يكّون صميم الحياة البشرية نفسها » . (٩٣)

ويمكن القول ان الفلسفة الوجودية قد ساهمت في بلورة طريقة جديدة لفهم علاقة الفكر بالوجود . . وتقوم هذه الطريقة على قاعدة ان فعل التفلسف ينبغي ان يبدأ من الانسان وليس من الطبيعة او العالم المحيط به . بمعنى ان الفلسفة تنطلق من « الذات » قبل « الموضوع » ، وتحديداً من الذات الانسانية بما هي دلالة على الوجود العيني والكامل

للانسان بوصفه موجوداً وليس بوصفه ذاتاً مفكراً ، كما يقول فلاسفة الاتجاه المثالي .

ويكمن المغزى المفارق لهذه الطريقة في التفلسف ، في ان الوجود سابق على الماهية . اي ان الانسان يوجد ، ويعرف ذاته في فعل التواجد ، قبل ان يضع لنفسه « ماهية » ، او « طبيعة » يقوم فيما بعد بدراستها ، واستخلاص ما يترتب عليها من نتائج . وكان « سارتر » قد قال ان وجود الانسان يسبق ماهيته ، ومعنى ذلك برأيه « ان الانسان يوجد اولاً وقبل كل شيء ويواجه نفسه ، وينخرط في العالم ، ثم يعرف نفسه فيما بعد . . واذا كان الانسان ، كما يراه الوجوديون غير قابل للتعريف ، فان السبب هو انه في البداية لا شيء ، انه لن يكون شيئاً الاّ فيما بعد ، وعندئذٍ سوف يكون على نحو ما يصنع من ذاته . . . » (٩٤)

وبذلك تكون الفلسفة الوجودية قد حدّدت نقاط اختلافها عن الفلسفات التي سبقتها ، وكذلك ايضاً تناقضها مع نظرة العلم للانسان والوجود . فالنظرة العلمية للوجود وضعت الانسان في اطار « كلّ » يعمل العلم على ازالة الغموض المحيط به ، ولم تنظر الى الانسان بما هو وجود حي واحاسيس وانفعالات . فالانسان ، بنظر العلم ، موضوع للدراسة والملاحظة ، كأشياء هذا العالم الاخرى ، اما حياته العملية وتجربته اليومية في الوجود ، احزانه وافراحه ، خضوعه او استقلاله عن المادة، قلقه على مصيره ، موقعه في الغايات القصوى للاكتشافات العلمية ، والاهم من ذلك كله ، خضوعه القدري لقوانين العلم وتساؤلاته حولها ، كل هذه الامور لا تحتل مكانة مميزة في رؤية العلم للانسان والوجود . « ان العالم الذي تصفه العلوم المختلفة يبدو للوهلة الاولى وكأن له موضوعية يفتقر اليها عالم الحياة اليومية . اليس عالم العلم هو على وجه الدقة العالم الذي انتزعت منه الاهتمامات البشرية ، وجميع ضروب الحب والكراهية الذاتية والتفصيلات والتقويمات ، بحيث تتاح لنا رؤية الاشياء على نحو ما هي عليه في ذاتها ؟ وأليس ذلك هو العالم الاساسي الذي يشتق منه عالم الحياة اليومية نفسه حينما تصبح الاشياء مرتبطة بالحاجات البشرية ؟ » (٩٥) .

وإذ ترفض الوجودية مقولة العلم التي تجعل من الوجود موضوعاً للدرس ، فانها تعتبر ان العلم نفسه يشكل جزءاً من الوجود . فالحياة هي الاساس والعلم انبثاق منها . والانسان قبل ان يدرس الوجود ويلاحظه ويتعقله ، ينغمس فيه اولا ثم يبدأ في فهمه

وإدراكه . وعلى النقيض من العلم ، فان الوجودية ترى في المشكلات الفلسفية اختلافاً عن المشكلات العلمية ، وخاصة ما يتعلق منها بالوجود الانساني ، ذلك ان هذه المشكلات الفلسفية ، تكتسب عند الوجوديين ، دلالة شخصية ، ومعنى ما بالنسبة للفرد في حياته اليومية . لذلك « تعلن الوجودية ـ وهي تشير الى اتجاه العلم الى تحويل كل شيء شخصي الى موضوع بحث متخصص ، وتشير الى التغاير المطرد للمعرفة العلمية وأهميتها التكنولوجية ـ ان المشكلات العلمية لا تتعلق الآ بالاشياء ، على حين ان المشكلات الفلسفية تعالج الوجود ، والحياة التي لا يمكن اخضاعها للبحث العلمي على نحو الدقة ، لانها لا تملك شكلاً موضوعياً » . فإذا كان العلم يهتم بدراسة ما هو واقع بالفعل « خارج » الوجود الانساني ، فان الفلسفة ، طبقاً لما يقوله « كارل يسبرز » ، « تتساءل عن الموجود ، الذي يتم ادراكه بفضل حقيقة اني انا نفسي اكون » . ويقول « يسبرز » ايضاً « ان العلم غير قادر على ان يبيّن الغرض من الحياة او الآ يجيب على السؤال عن معناه هو ؛ المسائل مثل الله والحرية والواجب غريبة عنه . . . » (٩٦) وبالتالي فان اية حقيقة يتوصل اليها العلم ، والفلسفة ، ينبغي ان تكون حقيقة من اجل الانسان ، وليست حقيقة موضوعية مجردة من الطابع الشخصي . فاذا كان العلم يحل المشكلات عن طريق « اغلاقها » ، اذ يحبسها في ملفات وينسى كل ما يتعلق بها . . . ما دام العلم لا يملك شيئاً يفعله بالنسبة لـ « الواقع الانساني » ، فهو ، حتى حينما يبحث في الانسان ، يتعامل مع اشياء . وهكذا فان جوهر الفلسفة ـ طبقاً لما يذهب اليه الوجوديون ـ لا يكمن في الاجابة على الاسئلة المطروحة ، وانما يكمن في الطريقة التي تطرح بها الاسئلة . وكما يقول « بول ريكور » ، في كتابه « التاريخ والحقيقة »، بصورة حاسمة : « ان الفيلسوف العظيم هو الرجل الذي يكتشف طريقة جديدة لطرح الاسئلة » (٩٧) . وتعيدنا هذه الملاحظة الى نقطة الانطلاق في الفلسفة الوجودية : طريقة طرح الاسئلة المتعلقة بالوجود ونوعية هذه الاسئلة نفسها . وهذا الموضوع لا يشكل افتراق العلم عن الفلسفة عند الوجوديين فحسب ، وانما يشكل ايضاً اختلاف الفلسفة الوجودية عن الفلسفات الاخرى ، التي نظرت الى الانسان نظرة مغايرة ، وتحديداً الفلسفات المعاصرة للوجودية نفسها .

كانت الفلسفة الاوروبية الحديثة ، منذ بدايات عصر النهضة ، قد وضعت فكرة

الخلاص الانساني وموقع الانسان في الحياة على الهامش . . اي ان التفسيرات الفلسفية ـ اللاهوتية لموقف المسيحية من المصير الانساني باتت غير مجدية ، كما ان الايمان وحده لم يعد كافياً للاجابة على الاسئلة المتعلقة بوجود الله ومعنى الوجود وغايته واصل العالم ونهايته . فالعلم وضع هذه التفسيرات جانباً ، اضافة الى دوره في انكار امكانية كل معرفة انطلاقاً من الايمان والوحي . وبالتالي فالاسئلة التي تتعلق بموضوعات الخلاص والمصير وكيفية الوجود وحركة الكون . . . الخ ، اصبحت من الآن فصاعداً موقوفة على العقل المؤسس على العلم .

وكما اشرنا سابقاً ، فان الجانب المثالي ـ الذاتي للفلسفة الحديثة ، منذ « ديكارت » ، كان يتعامل مع الوجود الانساني كموضوع ، وبالتالي بروز فكرة الثنائية بين الذات العارفة والموضوع المعروف ، والتي انتهت الى القول بثنائية العقل والمادة ، المعرفة والواقع ، الفكر والوجود . . بيد ان الوجودية تفترق عن هذه الفلسفة ، ليس فقط من خلال تركيزها على وحدة المعرفة والحياة ، وانما ايضاً من خلال تحديدها لماهية الوجود الانساني ذاته . فالانسان يتميز عن غيره من الموجودات بانه الوحيد الذي يوجد خارج ذاته . وهذا النوع من الوجود الانساني لم تتعرض له الفلسفة المثالية بصورة مشابهة للطريقة التي فهمت بها الوجودية هذا الموضوع . . وكان الوجوديون قد استخلصوا هذه الطريقة من تحليلهم اللغوي لكلمة الوجود . Existence. فقد لاحظ « هيدغر » ان هذه الكلمة تتألف في الاصل من عبارتين : -Ex. وتعني خارجاً ، و Sistere وتعني الوقوف او يقف . وبالتالي فالوجود Existence. تعني وجوداً منفتحاً ، الوجود خارج الذات ؛ ان الانسان يقف خارج ذاته يعني انه يحمل امكانات يحققها في المستقبل . وبهذا التفسير يحدد الوجوديون المعنى الاصيل للوجود البشري . . وكما يقول « هيدغر » : « ان الوجود الذي تكون طريقة وجوده هي الوجود خارج ذاته (اي الوجود المنفتح) Existence. هو الانسان ، فالانسان وحده هو الذي يوجد بهذا المعنى ، اما الصخرة فهي موجودة لكن ليس على طريقة وجود الانسان ، والشجرة . . . والفرس . . . والملاك موجود لكن ليس على طريقة وجود الانسان ، والله موجود لكنه لا يوجد على طريقة الانسان . . . »[٩٨] .

ولكي تخرج الوجودية من الثنائية التي فرضتها الفلسفة المثالية على الفكر والوجود ،

والتي ترى في الانسان ذاتاً مفكرة وفي الوجود موضوعاً للفكر ، وحدّت بينهما . فالانسان لم يعد مجرد ذاتاً مفكرة وانما وجوداً حقيقياً وشاملاً في العالم . ففي مقابل الفلسفة المثالية ـ العقلانية التي تجعل الافكار نقطة انطلاق لها ، تشير الوجودية الى الاشياء ذاتها او الواقع كنقطة انطلاق . وكان « ديكارت » قد توصل من خلال فكرة الكوجيتو (انا افكر اذن انا موجود) لكي يفهم العلاقة القائمة بين الانسان ، كذات مفكرة ، والعالم ، كمادة للفكر ، والتي ساقته اليها نظرية الشك بما هي افضل وسيلة عقلية ـ فكرية لتأكيد الوجود . بينما الفلسفة الوجودية ترفض هذه الفكرة من الاساس . فالانسان ليس ذاتاً مفكرة وانما وجود حقيقي سابق على التفكير : « انا موجود اذن انا افكر » ، هذه هي نقطة الاختلاف الجوهرية بين الوجودية والاتجاه المثالي في الفلسفة الحديثة (٩٩) .

كما اختلفت الفلسفة الوجودية عن الاتجاه التجريبي في الفلسفة الذي عممّ التجربة على كل شيء ، الّا انه لم يتعرض للتجربة الداخلية للانسان . صحيح ان الوجوديين والتجريبيين اتفقوا في معارضتهم للاتجاهات الفلسفية التي تفترض افكاراً قبلية ، سابقة على التجربة ، والتي تنادي بمذاهب عقلية شمولية ومطلقة ، الّا انهم يختلفون في الزاوية التي ينبغي ، انطلاقاً منها ، رؤية العلاقة بين التجربة والوجود الانساني . ويشكل هذا الاخير موضوعا بالنسبة للفيلسوف التجريبي ، اي انه جزء من العالم الخارجي الذي يمكن ملاحظته بواسطة التجربة ، بينما يرى فيه الفيلسوف الوجودي مشاركة واندماج في هذا العالم . « ويظهر الاختلاف بين الوجودية والمذهب التجريبي واضحاً عند هذه النقطة بوصفه اختلافاً بين طريقتين من طرق المعرفة . فالوجوديون يركزون على اهمية المعرفة عن طريق المشاركة ، بينما يركز التجريبيون على اهمية المعرفة عن طريق الملاحظة ، ويزعم الفيلسوف التجريبي ان ذلك اللون من المعرفة الذي يسعى اليه له من الموضوعية والشمول ما يضفي عليه قدراً من الصحة تفتقر اليه التقريرات الذاتية التي يقولها الفيلسوف الوجودي . لكن الاخير يرد بقوله انه في حالة المعرفة بالانسان ، على الاقل ، نجد ان ما يتسم به المذهب التجريبي من تجريد وتموضع يشوّه الواقع العيني الحي » . (١٠٠) وهكذا ترفض الوجودية كل رؤية تجعل الانسان ، بوجوده الذاتي ، موضوعا . فالانسان يتجاوز حدود الرؤية التجريبية التي غابت عنها سمات هامة من سمات الوجود البشري ، « كتبادل المشاعر والمشاركة

الوجدانية والحب ـ وقهر الاغتراب والشخصانية والتعبير عن الطابع الفردي والشخصي لكل وجود بشري ، والانتقال الى عالم الحرية والتحديد من الداخل ، والانتصار على الضرورة المستعبدة وسيادة الكيف على الكم ، والابداع على الاتباع . . . » ، كما يقول « برديايف » (١٠١) .

ورغم ان الفلسفة الوجودية تتفق مع الفلسفة البرغماتية ـ النفعية في رفض كل مذهب عقلي مجرد ، وتقولان بوحدة الفكر والفعل ، الاّ انهما يفترقان في نظرتهما الى الوجود الانساني . ففي حين يشدد البرغماتيون على الفائدة او المنفعة التي يؤدي اليها انصهار الفكر مع الفعل ، ويتحدثون عن النجاح العملي دون الالتفات الى الجانب المأساوي من المعاناة الوجودية للانسان ، فان الوجوديين يولون اهمية قصوى للفعل الذي يخترق ثنايا الوجود الحقيقي للانسان ، لكي يخفف في النهاية من احباطاته وآلامه .

وقد انتقد « برديايف » نظرية « الصدق » التي نادى بها « وليم جيمس » باعتبارها وظيفة للحياة ، مشيراً الى ان الصدق قد ينفع في معالجة مشكلات علمية وتقنية ، لكنه لا ينفع في معالجة مشكلات تتعلق بمعنى الحياة وغايتها في حضارة ومجتمع يقومان على المادة ونظام الاستهلاك والكسب . وبهذا المعنى يقول « برديايف » ان الصدق في الوجود ليس مجرد وسيلة لجني الارباح والمنفعة ، وانما هو تضحية وفناء في الوجود : « . . . ان الصدق يقف ضد المذهب البرجماتي على خط مستقيم ، لان الازدهار الحيوي للاشياء ، والنجاح ، والنفع ، والفائدة ، هذه الامور جميعاً هي علامات على الكذب بدلا من ان تكون علامات على الصدق ، فمن المؤكد ان الصدق ليس شيئاً مفيداً ونافعاً في هذا العالم ، فهو لا يقدم اية خدمات ، بل انه على العكس قد يكون مدمراً ومحطماً لنظام الاشياء في هذا العالم ، ان الصدق يتطلب تضحيات ، وقد يؤدي الى الاستشهاد . . . » (١٠٢) فاذا كانت الفلسفة الوجودية قد اختلفت مع معظم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لها ، فما هي بالتحديد خصائص هذه الفلسفة ، وما هي الموضوعات التي عالجتها وسمحت لها الافتراض بانها وحدها حملت تسمية « فلسفة الانسان » ؟

لقد لاحظنا في الصفحات السابقة ان الفلسفة الوجودية ، كأسلوب في التفكير وموقف في الحياة ، برزت في سياق تطور حضاري عام ، ادى ، في الغرب ، الى ازمات وتوترات جاءت الوجودية لتعبّر عنها ، ومن ثم لتعمل على تجاوزها . لذلك فانها تعبّر عن حالة

حضارية محددة جغرافياً ، وترّد على مجموعة من الافكار او الفلسفات ، هي بدورها نتاج هذه الحالة الحضارية نفسها . فاذا كان السياق العام لتاريخ الفكر والحضارةفي الغرب الحديث والمعاصر قد ادرج الانسان في نظام كلي تسيطر عليه المادة والتقنية وقوانين العلم ، فان الوجودية جاءت كردة فعل على هذا النظام ، وذلك في سعيها لاسترجاع القيمة المفقودة للوجود الانساني المباشر في العالم . وهذا يعني انها قررت الانطلاق من الوجود نفسه ، لكي تحدّد فيما بعد ماهيته . فالشيء موجود بصورة عينية وموضوعية ، بصرف النظر عن الفكرة التي يمكن ان يكونها الانسان عن نوعية هذا الشيء او ماهيته . وبعبارة اخرى في اللحظة التي يبدأ فيها الفيلسوف الحديث عن « شكل » او « صورة » هذا الشيء في الوجود والواقع ، انما يكون ، عملياً ، قد انتقل بالفعل من الوجود الى الماهية . واذا كان وجود الشيء يرتبط بواقعة انه « موجود » ، فان ماهيته تعتمد على واقعة « ما هو . . . » .

وهذا التمايز بين الوجود والماهية كان قد حسمه « جان بول سارتر » بفكرته المشهورة : « الوجود يسبق الماهية » . وقد خضعت الماهية لعمليات فكرية متنوعة اتسمت غالباً بالتجريد والشمولية والعقلانية والتحليل والمقارنة والتركيب ، بينما ظل الوجود خارج هذه العمليات ، هذا اذا لم يكن ، بالفعل ، مستعصياً عليها . وقد شهد تاريخ الفلسفة الغربية تركيزاً على الماهية ولا مبالاة تجاه الوجود ، حيث كان العقل يرى في الوجود ظاهرة عرضية خاضعةللتغير ، فانه في المقابل وجّه اهتمامه للماهية ، بما تتصف به من شمولية وثبات ، طالما ان الحقيقة التي يسعى اليها هذا العقل تنتمي الى عالم الماهيات والصور والمثل . . . (١٠٣)

ومما لا شك فيه ان الفلسفة الوجودية ، اذ تعطي الاهمية لمعرفة الوجود قبل معرفة الماهية ، تنظر الى الوجود الانساني بالدرجة الاولى ، وليس الى الوجود بالمطلق . ويشتمل تعريف الوجوديين للفلسفة على هذه النظرة ، باعتبار ان الفلسفة ، بنظرهم ، هي وعي الانسان لوجوده في العالم . ورغم ذلك ، فان فكرة هذا الوجود ، وكذلك علاقته بالماهية ، ليست مسألة بسيطة بقدر ما هي شديدة التعقيد . . كما ان فلاسفة الوجودية انفسهم قد انقسموا حولها . ولما كانت كلمة « الوجود » تعني ، بالنسبة للفلسفة الوجودية ، ذلك اللون من الوجود الذي يتمثل في الانسان ، فانها لا تخضع

لمقولات العقل التي نظرت الى الانسان بوصفه جزءاً من كل ، او موضوعاً في مذهب فكري او نظام عقلي صرف . وكان الفيلسوف الدانماركي « سورين كيركيجارد » (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) ، مؤسس الفلسفة الوجودية ، قد انتقد بشدة النظرة العقلية للوجود كما جاءت في فلسفة « هيغل » . فالوجود عنده هو الوجود العيني الفريد لشخصية الموجود البشري الفرد . « فالموجود اذن ، هو الجزئي العارض الذي لا يندرج ضمن مذهب او نسق يبنيه الفكر العقلي . . . والصعوبة الملازمة للوجود البشري والتي يواجهها الفرد الموجود ، هي صعوبة يستحيل التعبير عنها تعبيراً حقيقياً بلغة الفكر المجرد ، والاكثر من ذلك استحالة ان تقدم اليها اللغة تفسيراً ، ذلك لان الفكر المجرد هو فكر من وجهة نظر ازلية (او من منظور مشاهد مطلق) ومن ثم فهو يتجاهل العيني والزماني والمسار الوجودي ، وازمة الفرد الموجود الناشئة من كونه مركباً من الزماني والابدي وقائماً في قلب الوجود . . . » ، وربما يريد « كيركيجارد » التأكيد على ان « الانسان يربط بداخله ، على نحو ينطوي على مفارقة بين المتناهي واللامتناهي ، بين الزماني والابدي ، والفكر يعجز عن ان يجد في هذا شيئاً « ذا معنى » او عن الجمع بين هذين الجانبين من كينونة الانسان في كل متكامل ، ان الوجود البشري ليس فكرة ولا ماهية يمكن تناولها عقلياً . . . » (١٠٤) .

اما « مارتن هيدغر » (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) ، الفيلسوف الوجودي الالماني ، فانه فرّق الوجود الى نوعين : الوجود المتعين Dasein ، اي الوجود هنا او هناك ، والوجود البشري المتعين او الكينونة Existenz.وهذان النوعان من التفسير يشيران الى الوجود الانساني المباشر في العالم ، بمعنى الحضور والتجاوز في آن معاً ، وفق نظرية « هيدغر » القائلة بوجود الانسان خارج ذاته :

« للانسان ماهية من شأنها ان يكون « هناك » ، اعني انه ايضاح للوجود وهذا الوجود الموجود « هناك » هو وحده الذي له خصائص اساسية للوجود الذي يظهر خارجاً عن ذاته . . . اعني حالة التخارج الكامنة في قلب حقيقة الوجود » (١٠٥) .

وكانت فكرة «هيدغر» القائلة «بان ماهية الوجود المتعين تكمن في وجوده» هي التي دفعت الفيلسوف الوجودي الفرنسي ، « جان بول سارتر » (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) الى القول « ان الوجود يسبق الماهية » . وانطلاقاً من هذه الفكرة ، ينظر « سارتر » الى الوجود بما هو

وجود فردي عيني هنا والآن . لكن « سارتر » يتحدث عن « الوجود لاجل ذاته » مقابل الوجود المتعين والكينونة عند « هيدغر » (١٠٦) .

« لكن مصطلح « الوجود لاجل ذاته Pour - soi - عند سارتر - يعرّف من خلال فكرتي السلب والحرية ، فما هو « لاجل ذاته » يظهر في الوجود او ينبثق . . . « بــان يفصل نفسه » عما هو في ذاته . . . وما هو في ذاته له وجود بذاته وهو وجود ماهوي essential. اما « ما هو لاجل ذاته » فهو حرٌ في اختيار ماهيته : فوجوده هو حريته . ومع ذلك فان حريته - وهنا تكمن المفارقة - هي كذلك افتقاره الى الوجود . فعند سارتر شأنه في ذلك شأن كيركيجارد ، تناقض داخلي في الوجود . ويمكن ان نعبر عن هذه الفكرة عند سارتر بالقول بان الوجود والحرية يتناسبان تناسباً عكسياً » (١٠٧) .

بالنسبة لكارل يسبرز (١٨٨٣ - ١٩٦٩) «تدل عبارة الوجود المتعين الى حقيقة « اننا نجد انفسنا في العالم » . ومعنى هذا « اننا نجد الوجود بوصفه التجربة غير المبنية على تفكير لحياتنا في العالم ، انها تجربة مباشرة وبغير تساؤل : وفي الواقع الحقيقي الذي لا بد ان يدخل فيه كل شيء ليصبح واقعياً بالنسبة لنا . . . » (١٠٨) والوجود عند « يسبرز » يحمل ثلاث معانٍ : الوجود بالقوة وليس الوجود بالفعل . فالانسان ليس مجرد « موجود » وانما موجود ممكن . « فأنا لا امتلك ذاتي الآن ، وانما اصبح ذاتي فيما بعد » ، اي ان الوجود البشري هو « تحقق للوجود المتعين المحض » . والوجود ايضاً هو الحرية . لكن هذه الحرية تختلف عن الحرية التي تحدث عنها « سارتر » ، فهي - عند « يسبرز » - « هبة العلو التي تعرف واهبها » ، اذ انه ليس هناك « وجود » بدون « علو » . واخيراً هناك الوجود بمعنى الوجود الذاتي للفرد : « ان الوجود هو الذات الفردية التي تظل دائماً فردية والتي لا يمكن الاستعاضة عنها او استبدالها ابداً » (١٠٩) .

ويتفق جميع هؤلاء الفلاسفة حول فكرة ان الوجود انما يعني وجود الانسان خارج ذاته ، وجوده في العالم ، وجوده هنا او هناك ، وجوده هنا والآن . . . وهذا يعني ان الانسان ، من بين جميع موجودات هذا العالم ، هو الذي يوجد بهذه الطريقة . . وهو يظهر في العالم لا بوصفه كائناً مثل بقية الكائنات ، بل بما هو موجود يدرك كينونته ، اي انه يعرف ما هو ، او من هو ومن سيكون وماذا سيكون فيما بعد . وبالتالي ، فالانسان هو وحده الموجود الذي يتجاوز ذاته

باستمرار ، وينبثق من ذاته متنقلاً هكذا من حالة الى حالة ومن موضع الى آخر ، في حركة وجوده المباشر في العالم . وهذا المعنى بالتحديد هو الذي يميّز نظرة الفلسفة الوجودية للانسان عن النظرة الفلسفية التقليدية . ان ما يميّز « وجود » الانسان عن تطوره البيولوجي هو انه لا يعلو على الموقف المعطي عن طريق استخدامه « لقوانين الطبيعة » التي تعمل من الخارج ، وانما باستخدامه لصور يكوّنها عن نفسه ويسعى جاهداً لتحقيقها فهو يتأمل : « نوع الوجود الذي هو عليه ، وما يريد ان يفعله ، وما يود ان يصبح عليه » . (١١٠)

انطلاقا من هذه المفاهيم المتنوعة لمعنى الوجود ، يقدّم فلاسفة الوجودية تعريفاتهم الخاصة ، ويرون في الفلسفة تحققاً لوحدة الفكر والوجود ، ويحصرون مهمتها في مساعدة الانسان على وعي ذاته ، ليس كما هو موجود الآن ، فقط ، وانما ايضاً وعي ما سيكون عليه في المستقبل . اي ان الفلسفة هي بحث عن اجوبة تتعلق بوجود الانسان ومصيره وموقفه في هذا العالم ، بحث يتناول الانسان بما هو حالة وجودية مقذوفة في الزمن ، حالة متحركة بين الحاضر والمستقبل ، حالة تنزع دائماً ، نحو الاكتمال ، مع ما يرافق ذلك من توترات وصراعات يعانيها الانسان وسط عالم يضجّ ، ويضغط بالمتناقضات والمقولات الجامدة والمجردة وبنمط حياة آحادي الجانب .

وقد لاحظ « هيدغر » ، اكثر من غيره ، هذه الصلة بين الفلسفة والحياة ، واعتبر ان السؤال عن ماهيّة الفلسفة يتعدى حدود الفلسفة ذاتها ليصبح سؤالاً عن معنى الحضارة بشكل عام ، وعن الاثر الكبير الذي تتركه الحضارة في بنية الوجود الانساني ، حاضراً ومستقبلاً . وبهذا المعنى ، فان السؤال عن ماهيّة الفلسفة عند « هيدغر » يكتسب دلالة تاريخية ، لا تحصر السؤال في عصر معين ، بقدر ما تطال الوجود بأسره . وعلى هذا الاساس ، يعرّف « هيدغر » الفلسفة بانها وعي الانسان لوجوده . لذلك ، فانه يرفض التعريف العقلاني الآحادي الجانب للفلسفة ، الذي يعتبرها « علم العقل » ، والذي يقوم على مبدأي الفصل والتجاوز بين العقل Raison والفكر Intellect كما يرفض التعريف اليوناني القديم القائل بان الفلسفة هي « محبة الحكمة » . وذلك لان المحبة لا علاقة لها بالحكمة او العقل . فالمحبة ترتبط وتعبّر عن المشاعر ، التي يقول عنها « هيدغر » ان « لا صلة لها بالفلسفة ، فالمشاعر ـ كما يقول الناس ـ شيء لا عقلاني » .

ولما كان التعريف يختص بالحكمة وليس بالمحبة ، اي العقل وليس بالمشاعر ، فان تحديد ماهيّة الفلسفة يتطلب معالجة اساسية لمفهوم « اللوغوس » اليوناني الذي هو كل شيء ، « الكلمة والقدر والوجود الذي يحدّد كل ما عداه » ، والذي هو موضوع الفلسفة الاول (١١١) . لكي يتوصل الى تحديد موقفه الفلسفي الوجودي ، يبدأ « هيدغر » تعريفه للفلسفة من خلال حديثه عن « اللوغوس » . فيقول ان استخدام هذه الكلمة من قبل الفلاسفة اليونانيين انما تشير الى ان الانسان والوعي الانساني كانا غير موضوعين في تجاور مع الوجود ، الموجود ، بل كانا موجودين في داخله ، بمعنى انهما نفسيهما وجوداً . فاللوغوس اليوناني ، برأي « هيدغر » لم يتضمن استقطاباً بين ذات وموضوع ، وعي ووجود ، فكر وحياة ، وان الانشقاق الذي حدث بين هذين الطرفين هو الذي بدأ يرسم تاريخ الفلسفة والعلم والحضارة الغربية بشكل عام . وبالتالي ، فان الفلسفة تصبح ، عند اليونانيين ، وكما يفهمها « هيدغر » ، تعبيراً عن تطابق الوجود الانساني مع الكينونة كأساس يحتوي كل ما يوجد سواء كمظهر وكموضوع (١١٢) .

انطلاقاً من هذه المراجعة ، يعرّف « هيدغر » الفلسفة ، في كتابه « ما هي الفلسفة ؟ » ، بقوله « ان الاجابة على السؤال (ما هي الفلسفة ؟) تكمن في اتفاقنا مع ذلك الذي تتوّجه نحوه الفلسفة ، هذا هو : كينونة ذلك الذي يوجد » (١١٣) . وبذلك تصبح الفلسفة عنده ، عودة الى ذات الانسان الخاصة ، الى موجوده الاولي ، اي الانتماء الواعي من جديد لوجوده معه . اي باختصار ، تحقّق الماهيّة الانسانية الوجودية . فالفلسفة، بهذا المعنى ، تصبح وسيلة لمعرفة وجود ذلك الذي يوجد . اذ ، كما يقول « هيدغر » فان « الاتفاق الملائم والكاشف بصورة خاصة ، الذي يجيب على مطلب وجود ذلك الذي يوجد هو الفلسفة . ونحن نتعلم ان نعرف ما هي الفلسفة ، عندما نكتشف كيف ، اي بأي طريقة ، توجد الفلسفة . . انها توجد كوسيلة اتفاق ، اتفاق يتناغم مع صوت وجود ذلك الذي يوجد . . . » (١١٤) . ولما كان الموجود ، هو ايضاً موضوع العلم ، فالفلسفة لا تتمكن من السيطرة على الموجود لاننا نحن انفسنا ننتمي اليه ، فان الموجود ، بما هو كذلك ، غير قابل للتحديد ، وكذلك الفلسفة ، فهي ليست معرفة ، وانما هي وعي (١١٥) .

وكان « سورين كيركيجارد » ، وهو اول فيلسوف اوروبي حمل تسمية « المفكر الوجودي » ، قد نظر الى الفلسفة بما هي وعي العلاقة بين الحياة والفكر . ولما كانت الحياة ، بنظر « كيركيجارد » ، الذي كان ، شأنه في ذلك شأن معظم فلاسفة الوجودية ، معاناة وتمزق وتحدي وتجربة شخصية وارادة وقرار . . . فانها لا تقبل الاختزال داخل نسق من الافكار او التصورات العقلية او نظرية في المعرفة ، فانها ـ اي الحياة ـ هي مصدر الفلسفة وموضوعها . فالتفكير والحياة ، او الفكر والوجود ، ليسا شيئاً واحداً ، « بل ان الواقع هو الذي يفجّر التفكير »(١١٦) .

وفي كتابه « مدخل الى الفلسفة » ، يعرّف « كارل يسبرز » الفلسفة قائلاً : « بينما يتجه الادراك العلمي الى الموضوعات الفردية التي يتعيّن ان يلمّ بها كل شخص ، على اي حال ، فان الفلسفة تعني بالوجود في كليته . . . »(١١٧) ورغم ان « يسبرز » كان اكثر فلاسفة الوجودية حرصاً على احترام العقل والتفكير، خاصة وان العقل عنده هو « قبل كل شيء عامل اساسي في تكوين الموجود البشري » ، ورغم انه يتفق مع « كيركيجارد » حول فكرة ان الواقع يتجاوز العقل ، فانه لم يكن يرى اي انفصال بينهما . بل على العكس هناك لون من التطابق بين تصوراتنا وبين الواقع(١١٨) . وبالتالي فان الفلسفة ، ولانها وعي بالوجود ، سوف تترك مجالاً للعقل والفكر ، رغم انها تتناول بالدرجة الاولى « المواقف الحدّية » التي تنتصب في مواجهة الانسان وتحدّ من قدرته وارادته ، مثل الموت والعذاب والخطيئة . . . الخ ، فانها ـ اي الفلسفة ـ تشكل طريقاً الى الخلاص الانساني وسط إحباطات الواقع وخيبات الامل المتكررة . وقد انتهى « يسبرز » الى القول بان هذا الوعي الفلسفي بالوجود ، بكل ما فيه من معاناة وآلام ، يؤدي الى نوع من « الايمان الفلسفي » ، الذي يربط الموجود البشري بالعّلو(١١٩) .

اما في فرنسا ، فقد اخذت الفلسفة الوجودية معانٍ خاصة تتصل بالتجربة الفرنسية منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية . وقد تميزت هذه الفلسفة بان اعطت اهمية ملحوظة لمسألة الحرية والعلاقات الانسانية . فاذا كان فلاسفة الوجودية جميعهم يعترفون « بان الموجودات البشرية اصبحت مهددة في هذا القرن في وجودها ذاته بدرجة غير عادية ، فهي مهددة بالفلسفات المجردة ، وبالدول الشمولية ذات السلطة الجامعة ، وسوء استخدام المخترعات العلمية » ، فان هذا التهديد ظهر حيّاً وواضحاً « خصوصاً عند

الفلاسفة الفرنسيين بسبب هزيمة فرنسا في الحرب العالمية الثانية ، وبسبب التوتر الحالي بين الكتلة الشيوعية والديمقراطية الاميركية . . » (١٢٠) لذلك اتصل تعريف « سارتر » للفلسفة بموضوعات الحرية والمسؤولية وبالاقتراب اكثر من الانسان الذي يحمل على كتفيه عبء العالم ، كما يقول « سارتر » : « ان الانسان المحكوم عليه بالحرية يحمل على كتفيه عبء العالم كله ، فهو مسؤول عن العالم ، ومسؤول عن نفسه باعتباره لوناً من الوجود . . . » (١٢١)

وبينما يتحدث « البير كامو » (١٩١٣ ـ ١٩٦٠) عن الفلسفة بما هي معرفة باللامعقول او وعي بالوجود العبثي للانسان ، فان « موريس بلوندل » (١٨٦١ ـ ١٩٤٩) قد ربط الفلسفة بالفعل وأعطاها دوراً اكبر فيما يتعلق بالوجود الشخصي للانسان . وقد ذكر ، في كتابه « الفعل » ، ان نقطة البداية في الفلسفة ليست عبارة « انا افكر » المجردة ، وانما تحديداً عبارة « انا افعل » العينية والواقعية .

وقد وصلت الوجودية الفرنسية الى نوع من الايمان عند الفيلسوف الوجود « غبريال مرسيل »(١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) الذي تجاوزالحادية « سارتر » وعبثية « كامو » ومجمل التراث التشاؤمي للفلسفة الوجودية . ففي كتابه « ميتافيزيقا الامل » ، يتحدث « مرسيل » عن الفلسفة بما هي « تصور ايماني للكون » ، ووعي حاد ومباشر بالجماعة البشرية وبالعلاقات الانسانية . وفي كتابه « الحاضر والخلود » ، يوضّح العلاقة بين الفلسفة والانسان ، ويصّر على فكرته القائلة بان الفلسفة سوف تبقى مشكلة لا يمكن معالجتها دون وعي الانسان لذاته . بالنسبة لهذا الفيلسوف ، الذي يعتبر الحقيقة والوجود متحدين وغير قابلين للمعرفة ، ولا يمكن لأي منهما ان ينتمي للانسان ، تصبح الفلسفة بمثابة « قلق ميتافيزيقي » ، إنها بحث الفرد عن نقطة المركز فيه . وفي كتابه هذا ، الحاضر والخلود ، يتحدث « مرسيل » عن اهم تعريف وجودي للفلسفة ، اذ يقول : « ان المشكلة الفلسفية الوحيدة هي : ماذا اكون انا ؟ » (١٢٢) .

وهكذا تظهر الفلسفة الوجودية في صورة وعي الانسان لوجوده . لكن هذا الوعي يختلف تماماً عن الوعي الذي تحدثت عنه الفلسفات الاخرى . وقد كشفت الموضوعات الخاصة بالفلسفة الوجودية عن عمق هذا الاختلاف . فقد اهتمت هذه الفلسفة بجوهر

الوجودالشخصي للانسان ، اي بموضوعات تتعلق بالحرية واتخاذ القرار والمسؤولية ، وهي موضوعات تعكس قدرة الانسان على تحقيق ذاته ، وكذلك قدرته على تشكيل مستقبله . وبالتالي فانها فلسفة تركّز على الانسان بما هو ذات فاعلة ، مقابل الفلسفات الاخرى التي تعاملت مع الانسان بوصفه ذاتاً مفكرة . وتؤدي هذه الموضوعات الى دفع الفلسفة باتجاه مزدوج : فهي من ناحية تهتم بعلاقة الانسان مع البشر الآخرين ، ومن ناحية اخرى ، تدرس الحالات الداخلية لكل انسان ، مثل : التناهي ، الاثم ، اليأس ، الاغتراب ، الموت ، الحياة العاطفية ، الاحاسيس والمشاعر ، القلق ، الغثيان ، الملل . وكذلك علاقة الوجود الانساني بمسائل من نوع العلاقة بين الوجود الانساني والبيئة ، علاقته بالزمان والمكان ، بالعلم ، بالفن، بالدين، بالطبيعة، بالحياة اليومية، بالاخلاق ونظام المعرفة والحضارة والثقافة . . . (١٢٣)

هوامش وملاحظات

(١) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث : الفلسفة الحديثة . ترجمة محمد الشنيطي ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ ، صفحة ٧٥ .

(٢) حول حركة الإصلاح الديني والحركة المضادة للإصلاح ، والتي مثّلها كل من لوثر وكالفن ولويولا ، راجع المرجع السابق، الصفحات ٥٢ - ٥٦ .

(٣) جون لويس : مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٧٤ .

(٤) المرجع السابق ، صفحة ٧٦ .

(٥) المرجع السابق ، صفحة ٧٧ .

(٦) المرجع السابق ، صفحة ٧٩ . وكذلك مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٨ .

(٧) فرنسيس بيكون : المقالات الدينية والأخلاقية ، لندن ، ١٩١٦ ، صفحة ٧٣ .

(٨) فرنسيس بيكون : الأورغانون الجديد ، صفحة ٩٤ . وكذلك تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٩ - ٣٠ .

(٩) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٨ .

(١٠) رينيه ديكارت : المؤلفات الكاملة ، المجلد العاشر ، باريس ، ١٩٠٨ ، صفحة ٣٧٤ .

(١١) المرجع السابق ، المجلد العاشر ، صفحة ٣٦٠ . وكذلك تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ٣٠ و ١٢٦ .

(١٢) المرجع السابق ، تطور الفكر الفلسفي ، الصفحات ٣٠ - ٣١ .

(١٣) ذكرها برتراند راسل في كتابه : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث ، مرجع مذكور ، صفحة ١١٣ .

(١٤) نقلاً عن المرجع السابق ، صفحة ١١٤ .

(١٥) جون لويس : مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٨٣ .

(١٦) المرجع السابق ، الصفحات ٨٤ ـ ٨٥ .

(١٧) حول مجمل نظرية ديكارت هذه ، من المفيد الرجوع إلى كتابه :

— René Descartes: Discours de la méthode; Ed. Vrin, Paris, 1976.

(١٨) مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٩٠ .

(١٩) المرجع السابق ، صفحة ٩١ .

(٢٠) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٤٠ ـ ١٤١ . وللمزيد من التفاصيل حول « موناد » لايبنتز ، راجع :

— Gottfried W. Leibniz: La Monadologie; Ed. Delagrave, Paris, 1970.

(٢١) جون لويس : مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٩٤ . وللمزيد من التفاصيل راجع أيضاً الصفحات ٨٩ ـ ٩٥ من هذا الكتاب ، وكذلك الصفحات ١٣٧ ـ ١٦٩ من كتاب راسل المذكور .

(٢٢) المرجع السابق ، صفحة ١٠٧ .

(٢٣) المرجع السابق ، الصفحات ١٠٦ ـ ١١٣ . وكذلك الصفحات ١٧٠ ـ ٢٣٢ الخاصة بفلسفة لوك ، في كتاب برتراند راسل المذكور سابقاً .

(٢٤) المرجع السابق ، صفحة ٩٩ وما بعدها .

(٢٥) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، مرجع مذكور ، صفحة ١٢٣ .

(٢٦) المرجع السابق ، الصفحات ١٢٦ ـ ١٢٧ .

(٢٧) جون لويس : مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٠٢ ـ ١٠٣ .

(٢٨) سبينوزا : المؤلفات الكاملة ، ترجمة أميل سيسيه ، باريس ، ١٩٦١ ، المجلد الثالث ، الصفحات ٢٢٤ ـ ٢٢٥ . راجع أيضاً كتاب زكريا إبراهيم : سبينوزا ، نشر دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨١ .

(٢٩) نقلاً عن برتراند راسل ، المرجع المذكور ، صفحة ١٢٧ .

(٣٠) المرجع السابق ، صفحة ١٣١ .

من ١٨ الى ٢٥

بتول / هوامش / من ٢٦

(٣١) حول حكمة الحب العقلي لله ، انظر المرجع السابق ، الصفحات ١٢٨ ـ ١٣٢ . وحول مجمل فلسفة سبينوزا ، راجع الفصل الخاص به في الصفحات ١٢٠ ـ ١٣٦ من هذا الكتاب .

وكذلك الصفحات ٩٦ ـ ١٠٤ من كتاب جون لويس المذكور سابقاً . وللمزيد من التفاصيل . راجع كتاب :

— Spinoza: L'éthique; Ed. Gallimard, Paris, 1975.

(٣٢) فيلهلم دلتاي : جوهر الفلسفة ، المؤلفات الكاملة ، ١٩٥٧ ، المجلد الخامس ، صفحة ٣٤٨ .

(٣٣) المرجع السابق ، صفحة ٣٦٥ . وكذلك تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٠٨ و ١١٣ .

(٣٤) فيلهلم فندلباند : المدخل . توبنغين ، ١٩٢٤ ، المجلد الأول ، صفحة ٢٠ . نقلاً عن تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٠٩ .

(٣٥) هربرت سبنسر : المبادىء الأولى ، نيوريورك ، ١٩٠١ ، الصفحات ١٣٦ ـ ١٤٠ . وكذلك تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٢١ .

(٣٦) حول تعريف فيورباخ للفلسفة ، راجع كتابيه : « الفلسفة النقدية ومبادؤها » ، باريس ، ١٩٧٠ ، الصفحات ١٦٠ وما بعدها ؛ و « مبادىء فلسفة المستقبل » ، ترجمة الياس مرقص ، نشر دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٥ ، الصفحات ١٨٩ ـ ٢٢١ .

(٣٧) لودفيغ فيورباخ : مبادىء فلسفة المستقبل ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٠٠ .

(٣٨) ل . فيتغنشتاين : الرسالة المنطقية ـ الفلسفية ، صفحة ٧٦ وما بعدها .

— Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico– philosophicus; Ed. Gallimard, Paris, 1961.

(٣٩) فيتغنشتاين : أبحاث فلسفية ، أوكسفورد ، ١٩٥٣ ، صفحة ٤٧ . نقلاً عن تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٢٤ ـ ١٢٥ .

(٤٠) المرجع السابق ، صفحة ١٢٥ .

(٤١) أميل بوترو : الطبيعة والروح ، باريس ، ١٩٢٦ ، صفحة ١٥٤ .

(٤٢) حول وجهة نظر دوركايم وموقفه من الفلسفة ، راجع :

— Emile Durkheim: Les régles de la méthode sociologique; Ed. Alcan, Paris, 1938.

(٤٣) جان بياجيه : الحكمة وأوهام الفلسفة ، باريس ، ١٩٦٨ ، صفحة ٢٨١ .

(٤٤) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٨ .

(٤٥) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، مرجع مذكور ، الكتاب الثالث ، الصفحات ١٠ ـ ١١ .

(٤٦) زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٩ .

(٤٧) أوغست كونت : محاضرات حول الفلسفة الوضعية ، باريس ، ١٩٥٦ ، صفحة ١٢٤ وما بعدها .

(٤٨) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٠٧ .

(٤٩) نقلاً عن مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٤١ .

(٥٠) كانط : نقد العقل العملي ، صفحة ١٣٣ وما بعدها :

— Emmanuel Kant: Critique de la raison pratique; Ed. PUF, Paris, 1976.

(٥١) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٢٧ . وللمزيد من التفاصيل راجع :

— E. Kant: Critique de la raison pure; Ed. PUF, Paris, 1975.

(٥٢) المرجع السابق ، صفحة ١٢١ .

(٥٣) زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٢ . ومن المفيد أيضاً قراءة كتاب المؤلف نفسه : كانط أو الفلسفة النقدية ؛ نشر مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

(٥٤) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٤٢ . وكذلك المؤلفات الكاملة ، المجلد الثالث ، صفحة ٦٠٧ .

(٥٥) إيمانويل كانط : المنطق ، لايبزغ ، ١٩٠٤ ، صفحة ٢٧ . وكذلك المرجع السابق ، صفحة ١٤٢ .

(٥٦) المرجع السابق ، الصفحات ١٤٢ ـ ١٤٣ . وحول مجمل فلسفة كانط ، راجع الصفحات ٣٠٥ ـ ٣٣٥ من كتاب برتراند راسل المذكور ، وكذلك الصفحات ١٢١ ـ ١٣٢ من كتاب جون لويس المذكور سابقاً .

(٥٧) نقلاً عن تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١١٧ .

(٥٨) حول رأي هيغل هذا ، راجع الصفحات ٥٤ ـ ٥٥ من كتابه :

— G. W. F. Hegel: Leçons sur l'histoire de la philosophie; Ed. NRF, Gallimard, 2 tomes, Paris, 1954.

(٥٩) هيغل : محاضرات حول تاريخ الفلسفة ، الجزء الأول ، صفحة ٥٥ . وحول مجمل التعريف الهيغلي للفلسفة ، راجع الصفحات ٥٤ ـ ٩٥ من هذا الكتاب .

(٦٠) نقلاً عن تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ٨٠ ـ ٨١ .

(٦١) حول هذا الموضوع ، من المفيد مراجعة كتاب هيغل المشهور :

— G. W. F. Hegel: La phénoménologie de l'esprit; Ed. Aubier,. 2 Tomes, Paris, 1977.

(٦٢) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ٣٤ ـ ٣٥ .

(٦٣) المرجع السابق ، الصفحات ٨١ ـ ٨٢ ، نقلاً عن كتاب هيغل : علم ظواهر الروح ، المذكور سابقاً .

(٦٤) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٤ . وللمزيد من التفاصيل حول المنهج الجدلي عند هيغل ، من المفيد الرجوع إلى كتاب زكريا إبراهيم : هيغل أو المثالية المطلقة ، الجزء الأول ، الفصل الثالث الخاص بالمنهج الجدلي ، نشر مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧١ .

(٦٥) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٢٢ . راجع أيضاً : برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث ، الصفحات ٣٥١ ـ ٣٧٢ ؛ وجون لويس ، مدخل إلى

الفلسفة ، الصفحات ١٣٣ ـ ١٥٥ . كما يمكن الرجوع إلى كتاب روجيه غارودي : فكر هيغل ، ترجمة الياس مرقص ، دار الحقيقة ، بيروت ، بدون تاريخ .
(٦٦) فريدريك انغلز : لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، نشر دار التقدم ، موسكو ، ١٩٦٩ ، صفحة ١٧ وما بعدها .
(٦٧) مختارات من المؤلفات الكاملة لماركس ، ترجمة الياس مرقص ، دار دمشق ، صفحة ١٢٧ .
(٦٨) فريدريك انغلز : الرد على دهرينغ ، مرجع مذكور ، صفحة ٥٠ .
(٦٩) ماركس ـ انغلز : الأيديولوجية الألمانية ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار دمشق ، ١٩٦٥ ، صفحة ١٢٠ .
(٧٠) حول هذا الموضوع ، راجع نقد ماركس لفلسفة كل من فيورباخ وهيغل في كتاب أوغست كورنو : ماركس وانجلز ، حياتهما وأعمالهما الفكرية ، أربعة أجزاء ، نشر دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٤ ، الجزء الثالث ، الصفحات ١٢٦ ـ ١٦٢ .
(٧١) المرجع السابق ، الجزء الثالث ، صفحة ١٢٧ . من المفيد أيضاً الرجوع إلى كتاب ماركس :
— Karl Marx: Le Capital, Ed. sociales, Paris, 1946.
(٧٢) انغلز : الرد على دهرينغ ، مرجع مذكور ، صفحة ٥٨ .
(٧٣) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، مرجع مذكور ، الكتاب الثالث ، الصفحات ٤٢٨ ـ ٤٢٩ .
(٧٤) ذكرها زكريا إبراهيم في كتابه : مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٥١ .
(٧٥) المرجع السابق ، الصفحات ٥٣ ـ ٥٤ .
(٧٦) حول الوضعية الجديدة ، الوضعية المنطقية والوضعية المنطقية في علم الأخلاق ، راجع الموسوعة الفلسفية ، تأليف م . روزنتال وب . يودين ، الطبعة العربية ، نشر دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٤ ، الصفحات ٥٣٤ ـ ٥٣٧ .
(٧٧) حول هذا الموضوع ، راجع برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٤٨٩ ـ ٤٩٩ ؛ ومشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحة ٥٦ ؛ ومدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٠١ ـ ٢١٩ .
(٧٨) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٥٤ .
(٧٩) المرجع السابق ، الصفحات ٥٤ ـ ٥٥ . وحول الفلسفة الذرائعية راجع تاريخ الفلسفة الغربية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٤٦٤ ـ ٤٨٨ ، وكذلك ، مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٨٤ ـ ٢٠٠ .
(٨٠) هنري برغسون : المؤلفات الكاملة ، باريس ، ١٩٥٩ ، صفحة ٧٤٧ .
(٨١) المرجع السابق ، صفحة ١٣٤٧ .
(٨٢) راجع تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ٨٨ .
(٨٣) نقلاً عن كتاب برتراند راسل ، المذكور سابقاً ، صفحة ٤٤٢ .
(٨٤) المرجع السابق ، الصفحات ٤٤٣ ـ ٤٤٤ .

(٨٥) المرجع السابق ، الصفحات ٤٤٤ ـ ٤٤٥ .
(٨٦) مدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٨٥ ـ ١٨٦ .
(٨٧) برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٣٩ . حول مفهوم الديمومة في فلسفة برغسون ، من المفيد مراجعة كتابه :

— Henri Bergson: Durée et simultanéité; Ed. PUF, Paris, 1968.

(٨٨) نقلاً عن المرجع السابق ، صفحة ٤٤١ .
(٨٩) زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ٥٦ ـ ٥٧ . وحول مجمل فلسفة برغسون الحدسية من المفيد مراجعة كتاب المؤلف نفسه : برغسون ، ضمن مجموعة نوابغ الفكر الغربي ، نشر دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ . وكذلك ، تاريخ الفلسفة الغربية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٤٣٧ ـ ٤٦٣ ؛ ومدخل إلى الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٨٤ ـ ١٨٩ .
(٩٠) حول أهمية الذاكرة في فلسفة برغسون الحدسية ، راجع التفاصيل في كتاب :

— Henri Bergson: Matière et Mémoire; Ed. PUF, Paris, 1968.

(٩١) برتراند راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٤٧ .
(٩٢) حول هذا الموضوع ، راجع مقدمة روجيه غارودي لكتابه :

— Roger Garaudy: Perspectives de l'Homme; Ed. PUF, Paris, 1969.

(٩٣) زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ٥٨ ـ ٥٩ . وللمزيد من الوضوح حول هذه الفكرة ، من المفيد مراجعة كتاب :

— Jean Wahl: La pensée de l'Existence; Ed. Flammarion, Paris, 1950.

(٩٤) ذكرها جون ماكوري في كتابه : الوجودية ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٣ ـ ١٤ .
(٩٥) المرجع السابق ، صفحة ١٢٥ .
(٩٦) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٥٣ .
(٩٧) المرجع السابق ، صفحة ١٥٤ . أما موقف بول ريكور فنجده في كتابه : التاريخ والحقيقة ، باريس ، ١٩٥٥ ، صفحة ٧٨ .
(٩٨) نقلاً عن كتاب الوجودية ، المرجع المذكور ، الصفحات ٣٤ ـ ٣٥ .
(٩٩) تختصر هذه العبارة رؤية الوجوديين لعملية إنتاج المعرفة ، وقد حلّلها جون ماكوري بشكل واضح في كتابه المذكور سابقاً ، الصفحات ١٨٢ ـ ١٨٧ .
(١٠٠) المرجع السابق ، الصفحات ٣٠ ـ ٣١ .
(١٠١) نيقولاي برديايف : البداية والنهاية ، نيويورك ، ١٩٥٧ ، صفحة ٦٢ . وكذلك المرجع السابق ، صفحة ٣٢ .
(١٠٢) برديايف : البداية والنهاية ، الصفحات ٤٧ ـ ٤٨ . وكذلك الوجودية ، صفحة ٣٧ .
(١٠٣) حول العلاقة بين الوجود والماهية ، انظر الصفحات ٨٤ ـ ٩٠ من كتاب ماكوري ، المذكور

سابقاً .

(١٠٤) سورين كيركيجارد : حاشية ختامية غير علمية، برستون ، ١٩٤١ ، صفحة ٢٦٧ . وكذلك المرجع السابق ، الصفحات ٩٠ ـ ٩١ .

(١٠٥) حول فكرة هيدغر عن الوجود ، راجع كتابه : الوجود والزمان ، منشورات N. R. F. ، باريس ، ١٩٦٦ . وكذلك المرجع السابق ، صفحة ٩٢ .

(١٠٦)

— Jean– Paul Sartre: L'être et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique; Ed. Gallimard, Paris, 1979.

يتحدث سارتر في هذا الكتاب عن « الوجود لأجل ذاته » ، الصفحات ١١١ ـ ١٤٤ ؛ عن « الحرية والفعل والمسؤولية » ، الصفحات ٤٨٧ ـ ٦١٥ ؛ عن « العلاقة مع الآخرين » ، الصفحات ٤١٣ ـ ٤٨٦ ؛ وحول الوجود في ذاته ولأجل ذاته ، الصفحات ٦٨١ ـ ٦٨٩ .

(١٠٧) الوجودية ، مرجع مذكور ، صفحة ٩٣ .

(١٠٨) المرجع السابق ، صفحة ٩٤ .

(١٠٩) المرجع السابق ، نفس الصفحة . وللمزيد من التفاصيل حول فلسفة يسبرز الوجودية ، وخاصة فيما يتعلق بالوجود والعلّو ، راجع كتابه : الإيمان الفلسفي والوحي ، باريس ، ١٩٦٥ .

(١١٠) المرجع السابق ، صفحة ٩٨ . وحول فكرة الوجود هذه ، من المفيد مراجعة الفصل الخاص بها من هذا الكتاب ، الصفحات ٨٤ ـ ١١٠ .

(١١١) مارتن هيدغر : ما هي الفلسفة ؟ مرجع مذكور ، صفحة ٩ .

(١١٢) المرجع السابق ، الصفحات ٣٠ ـ ٣٤ .

(١١٣) المرجع السابق ، صفحة ٣٣ .

(١١٤) المرجع السابق : صفحة ٤٣ .

(١١٥) حول تعريف هيدغر للفلسفة والمشكلات التي أثارها ، راجع تحليل أويزرمان لهذا الموضوع في كتابه تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ٦٨ ـ ٧٢ .

(١١٦) حول علاقة الفكر بالوجود ، وكون الفلسفة عبارة عن وعي بهذه العلاقة ، انظر كتاب الوجودية ، المذكور سابقاً ، لمعرفة رأي كل من كيركيجارد وهيدغر ويسبرز بشكل خاص ، الصفحات ٢٠٤ ـ ٢١٠ .

(١١٧)

— Karl Jaspers: Introduction à la philosophie; Ed. 10/18, Paris, 1975, PP. 5– 14.

(١١٨) الوجودية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٠٦ ـ ٢٠٧ .

(١١٩) راجع حول فكرة يسبرز عن الفلسفة والإيمان والعلو كتابه : الإيمان الفلسفي والوحي ، المذكور سابقاً . وحول تعريفه للفلسفة ، انظر الصفحات ٥ ـ ١٤ من كتابه مدخل إلى

الفلسفة ، وكذلك الصفحات ١٥ ـ ٢٦ ، التي يحلّل فيها نظريته حول « المواقف الحديّة » .

(١٢٠) ف . تمبل كنجستون : الوجودية الفرنسية ، نقد مسيحي ، تورنتو ، ١٩٦١ ، الصفحات ٢٦ ـ ٢٧ . وكذلك الوجودية ، مرجع مذكور ، صفحة ٧٩ .

(١٢١) جان بول سارتر : الوجود والعدم ، مرجع مذكور ، صفحة ٦٣٥ .

(١٢٢)

— Gabriel Marcel: Présence et Invisibilité; Ed. Flammarion, Paris, 1964, P. 21.

(١٢٣) وقد عالج جون ماكوري ، في كتابه « الوجودية » ، المذكور سابقاً ، هذه الموضوعات بتركيز بالغ الأهمية والشمولية ، ولذلك فقد وجدنا أنه يشكّل مرجعاً لا غنى عنه حول الفلسفة الوجودية في أعلامها وتاريخها وموضوعاتها . ونشير أيضاً إلى التحليل المكثّف الذي قام به عبد الرحمن بدوي في كتابه : دراسات في الفلسفة الوجودية ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٧٣ . وفيه تحليل للوجودية من وجهة نظر كيركيجارد ، الصفحات ٢٢ ـ ٨٢ ؛ هيدغر ، الصفحات ٨٣ ـ ٩٠ ؛ يسبرز ، الصفحات ٩١ ـ ١٠٤ ؛ البيركامو ، الصفحات ١٥٣ ـ ١٨١ ؛ بردياييف ، الصفحات ١٨٢ ـ ١٩١ ؛ مرسيل ، الصفحات ١٩٢ ـ ٢١٣ ؛ وسارتر ، الصفحات ٢١٤ ـ ٢٢٠ .

▪ الفصل السادس

الانسان بين الفلسفة والأدب

١ـ معنى الأدب ووظيفته

٢ـ الأدب والانسان

٣ـ الأبعاد الانسانية للفلسفة

٤ـ العلاقة بين الفلسفة والأدب

٥ـ التفاعل والتداخل

١ ـ معنى الأدب ووظيفته

جاء في الحديث الشريف عن الرسول (ص) قوله : « أدّبني ربّي فأحسن تأديبي ». وتفيد هذه العبارة في تبيان الدلالة الاجتماعية ـ الاخلاقية للأدب وعلاقته العضوية بالحياة . فالأدب في اللغة يشكل ضربا من الممارسة الهادفة . ووفق ما جاء في تفسيرات علماء اللغة العربية لكلمة « أدب » ما يؤكد هذا المعنى.يقول « أحمد بن محمد المقّري » في كتابه « المصباح المنير » : « أدّبه أدبا من باب ضرب : علّمه رياضة النفس ومحاسن الاخلاق ».ويقول « أبو زيد الانصاري » : « الأدب يقع على كل رياضة محمودة يتخرّج بها الانسان في فضيلة من الفضائل »[١].

لكن هذا التفسير سرعان ما اكتسب دلالات لغوية تشير الى ازدواجية المعنى ؛ فالأدب يحمل معنى الفعل الاخلاقي كما يحمل في الوقت نفسه معنى العلم الذي يتناول استعمالات اللغة . ووفق ما جاء في كتاب « العناية »،حيث ينقل « الخفاجي » عن « الجواليقي » تأكيده لهذه الازدواجية في معرض حديثه عن اضفاء الدلالة العلمية ـ اللغوية لفعل الأدب الاخلاقي : « الأدب ، في اللغة ، حسن الاخلاق وفعل المكارم ، واطلاقه على العلوم العربية مولّد حدث في الاسلام ».وهذا يعني ان المعنى الثاني كان مستحدثا ، أو اضافة للمعنى الاساسي الذي يربط الأدب بالاخلاق والمجتمع ، بحيث يتحوّل المعنى الأول الى منظومة متعددة الأنواع لاستخدام اللغة في الشعر والنثر والصرف والنحو والبلاغة . .[٢] وبذلك يصبح معنى الأدب عند العرب بمثابة فنّ استخدام اللغة بهدف التعبير عن المضمون العملي ـ الاجتماعي ، بحيث يغدو الأدب عبارة عن مأثور الكلام شعرا أو نثرا ، وقد يضاف اليه تعريف آخر يشير الى البعد الفني ـ البلاغي للغة : « أدب أي أمة هو المأثور من بليغ شعرها ونثرها ».الأمر الذي يضيف فن استخدام اللغة الى البعد الوظيفي لعلاقة الأدب بالوجود ، وبالتالي يصبح ممكنا تعريف

الأدب بأنه « استخدام اللغة استخداما فنّيا خاصا ، يميّزها من أية لغة أخرى ، ويكشف عن تجربة انسانية فريدة ويحمل رؤية شخصية للعالم »[٣] وهذا التعريف كما يبدو ، يضع اللغة والأدب والأديب والوجود في علاقة تفاعلية عضوية ومتكاملة .

أما في الفكر الغربي فان كلمة « أدب » حديثة الاستعمال ؛ ورغم أنها تتفق في مدلولها الاجتماعي مع التعريفات السابقة ، الاّ أنها لا تحمل الدلالة نفسها عند علماء اللغة ، أي أن البعد الاخلاقي أو الاجتماعي للأدب يرتبط بوظيفته أكثر مما هو اشتقاق للمعنى من المصطلح اللغوي . وبهذا المعنى يقول « رولان بارت » : « ان الأدب مفهوم مشوّش ، جدّ واسع ، بالاضافة الى أنه قد تغير كثيرا في مساره التاريخي ، وسيتحتّم علينا ، مثلا ، ان نتذكر بأن كلمة « أدب » (Litterature)نفسها ، هي جدّ حديثة العهد . اذ أنها من الناحية المصطلحية لم توجد الاّ منذ نهاية القرن الثامن عشر . قبل ذلك كان الحديث عن الآداب وعن الآداب الجميلة ، وكان لهما معنى مختلف . كذلك ، يجب في البدء وتلافيا لكل التباس حول الطريقة التي يمكن ان نفكّر بها في الأدب اليوم ، أن نضعه ضمن اطاره الاجتماعي ، وضمن الاطار المجتمعي.هذا شيء هام ، لأن الأدب ليس موضوعا لا زمنيا،وليس قيمة خارج الزمن،بل هو مجموعة من الممارسات والقيم الموجودة في مجتمع معين »[٤] ودون ان يهمل « رولان بارت » علاقة الأدب باللغة ، ورغم أنه كما يقول يفضّل استعمال كلمة « الكتابة » بدلا من «الادب»، فأنه يؤكد ان الأدب « يأتي الى عالم مصنوع من اللغة ، وهو ما أسميته في مجال آخر بـ « كوكب اللغة » (Logosphère) ، اي عالم اللغات حيث نعيش » . ولما كانت مضامين الادب انسانية وكانت اللغات متعددة ، فان الادب يصبح بالتالي « لغة شمولية او عالمية » من حيث دلالاته، ولغة خاصة من حيث استخدامه او نصوصه . وكما يقول « رولان بارت » : اذاكنت قد طرحت مشكلة مجتمعية الادب ، فلأنني بالذات اريد ان اصل تدريجياً الى ابراز الطابع النوعي ، بل اذا سمحت لنفسي باستعمال الكلمة ، الطابع النموذجي للأدب . انه موضوع جدّ خاص من الناحيةالفضائية ، لان الادب يقدّم نفسه وكأنه لغة كونية هي في ذات الوقت لغة خاصة . . »[٥]

وهكذا تلتقي التعريفات المتعددة للأدب حول العلاقفة العضوية التي تربط المعنى الوجودي ـ الانساني للأدب باللغة التعبيرية عنه ، أي بالطريقة التي يستخدمها الأديب .

وبالتالي فالأدب هو لغة ولكنه لغة خاصة أو لغة مستخدمة بطريقة فنّية ، جمالية ونوعية .
« فالأدب جملة من فنون القول تحتاج الى الألفاظ والتراكيب اللغوية ، تتجسّد فيها ، وتتخذ لها صورة من صور الكلام المنظوم او المنثور. ولكن الأدب ليس مجرد الفاظ وتراكيب لغوية ، بل يحمل صورا ومعاني وأحكاما مختلفة هي تعبير عن موقف الانسان من الوجود والمجتمع والحياة . . »(٦)

وفق هذا السياق ، تتمثّل علاقة الفكر بالوجود في مجال الأدب بخاصية مميزة تختزلها نوعية التعبير الأدبي عن هذه العلاقة ، وأعني بذلك خاصيّة استخدام اللغة بطريقة فنية ـ جمالية ، بحيث يمكن القول ان الأدب في جملته ، هو فنّ استخدام اللغة.فهو يتضمّن في بنية واحدة الفن واللغة الى جانب الابعاد الواقعية والوجودية .

ومما لا شك فيه،فان الفن ظاهرة موغلة في القدم ، لازمت الانسان منذ تمثّلاته البدائية للوجود الى أكثرها حداثة وتطورا . وقد واظب الفكر الانساني على تمثّل الوجود في أشكال وصور تترجم وعي الانسان لذاته وللعالم الذي يعيش فيه . ولما كان الفكر لا يعمل بدون صور ، كما يقول « أرسطو »،فان الفنّ هو صناعة تلك الصور ، بمعنى انه وسيلة في استخدام المادة المعطاة للتعبير عن حالة من التعقّل الفكري للانسان.كما أن الفكر يتطور في سياق تاريخي متواصل ، فان تمثلاّته الفنيّة تتطور هي الأخرى ، بحيث يستحيل فصل تاريخ الفن عن تاريخ الفكر ، تماما كما يستحيل فصل تاريخ الفكر عن تاريخ الوجود البشري نفسه .

لكن ما يميّز الفن عن اللغة يكمن في أن الأول يخلق من المادة صورة عاكسة لما في الفكر ، بينما تكتفي الثانية بالاشارة اليه ، بما هي رمز دلالي أو كلمة أو اشارة تخرج ما في الفكر في عبارة تواصل قائمة على النطق والكلام ، وفيما بعد على الكتابة . ووفق ما يقوله « هيغل » فان الفن « يستجيب لحاجة بدائية تتمثل في تظهير التمثلات والافكار المتولدة فــي الذهن وفي اسباغ شكل عياني عليها ، تماما كما أن اللغة مجرد وسيلة تفيد البشر في التواصل فيما بينهم وفي افهام بعضهم بعضا ما يفكرون به ويتخيلونه ويحسّونه . لكن وسيلة الاتصال في اللغة عبارة عن اشارة . . أما الفن فلا يستطيع على النقيض من ذلك ان يستخدم محض اشارات . بل لا بدّ له أن يعطي المدلولات حضورا حسيا مطابقاً . يجب اذن ان يكون للعمل الفني . . مضمون داخلي من جهة أولى ، وعليه من جهة ثانية

ان يمثّل هذا المضمون على نحو يبيّن ان هذا المضمون وشكله على حدّ سواء لا يؤلفان جزءا لا يتجزأ تقريبا من الواقع الخارجي فحسب ، بل أيضا ثمرة للنشاط الروحي ، ثمرة مصدرها التمثّل الانساني . . »[٧]

وبذلك يكون الفن تعبيرا عن الحياة وعن المشكلات التي تواجه الانسان في وجوده المباشر في قلب العالم والواقع المعاش . وما تطّور أشكال الفن عبر التاريخ الّا ترجمة مباشرة لتطور هذه المشكلات وآلية انعكاسها في وعي الانسان وفكره بيد ان ما يميّز الفنّ لا يكمن فقط في الصور والاشكال التي يتخذها وانما تحديدا في عملية الابداع التي تعبّر عن عمق وحساسية الصلة التي تربط الانسان بالوجود ؛ وتظهر هذه الصلة في تفّرد الفنان وهو يوحّد في ابداعه الفني ، فكره وأحاسيسه ومعاناته مع العالم الخارجي أو الواقع الموضوعي . وبالتالي ، فالفن ليس مجرد تصوير للواقع بقدر ما هو اعادة اكتشاف لهذا الواقع والتعبير عما فيه وعما يمكن ان يكون فيه . الأمر الذي يتطلب معرفة ان الجانب المبدع من الفن يشير الى المضامين الظاهرة والباطنة لكل عمل فني ، وهي مضامين تظل الحاجة الى اكتشافها قائمة حتى بعد مرور سنوات طويلة على انجاز هذا العمل.« ان قوة الفن لا تكمن في ما يقوله وحسب بل في ما لا يقوله أيضا ، أي في ما يرمز اليه ويوحي به . وهذا بعض سرّ خلود الأعمال الفنية الاصيلة وحيويتها المتجددة،والعمل الفني يقترب من لحظة الابداع الكلية بقدر ما يحمل من غنى في المضمون في ايحاءاته ودلالاته،بحيث يبقى لكل متقّبل لذلك العمل تجربته الخاصة المتميزة ، الى حد ما ، عن تجربة غيره . . »[٨]

وعندما يعرّف البعض أن الأدب هو فن استخدام اللغة ، فان القصد من وراء ذلك يكمن في خاصّية الابداع والتعبير الجمالي للأدب،وهي خاصّية تميّزه عن تمثّلات الفلسفة والعلم والدين وغيرها للوجود والواقع . كما أن هذه الخاصية نفسها هي التي تعطي بعض الاعمال الأدبية صفة الخلود والتأثير المستمر . فالقول ان الأدب هو لغة انما يعني انه « لغة » في اللحظة التي تظهر فيها هذه اللغة في منظومة من التعابير الفنية والجمالية والابداعية . فالنص الأدبي هو بالدرجة الأولى ، « بناء لغوي فنّي يكشف تجربة انسانية فريدة،يجسّد تجربة أدبية ويحمل رؤية خاصة للعالم . ومن صفات البناء اللغوي الفني : الاستخدام الفريد للغة،والترتيب والتنظيم والوحدة واقامة البناء المحكم

الذي يفسده حذف كلمة أو تغييرها . ولا شك ان قوة خلق تقف وراء اقامة مثل هذا البناء ، انها التخييل او الاختراع او القدرة على الابداع . الأدب ابداع اذا ، وبالتحديد ابداع المعادل اللغوي الفني لتجربة انسانية فريدة ، أو هو قدرة على الرؤية الصافية وتجسيد ذلك بلغة فنية.فالأدب يفترض قدرتين : الاولى قدرة الأديب على رؤية ما لا يراه غيره . والثانية قدرة الأديب على تجسيد هذه الرؤية في لغة جميلة »[٩]

ولا يكون الأدب فنّا أو تعبيرا جماليا بواسطة اللغة الاّ لأنه يعبّر عن موضوعات وجودية وواقعية بواسطة شكل خاص أو أسلوب مميّز ، وان لم يكن كذلك فانه يغدو مجرد كلام أو يذيب نفسه في العلوم الأخرى التي كانت ، ولا تزال ، تعبّر عن هذه الموضوعات نفسها . وبالتالي ، فان الأدب يفقد صفته ومميزاته ومبرّرات وجوده في اللحظة التي يفقد فيها استخدامه الفني والنوعي للغة والأشكال الجمالية التعبيرية التي يخرج بواسطتها مضامين الفكر ووقائع الحياة . ذلك أن ما يميّز الخطاب الأدبي هو ، تحديدا ، اعتماده اللغة أو الكلام للدلالة على موضوع معين،اضافة الى اعتماده على أسلوب خاص يتمكن الأدب بواسطته من احداث الانفعال والتأثير ، وبالتالي فان الأسلوب أو الشكل او الاستخدام الفني والبلاغي والجمالي للغة ، يميز جوهر الخطاب الأدبي ويعطيه عالمه الخاص .[١٠] وقد وصل الأمر الى درجة ان بعض الأدباء أعطى لجمالية الأدب قيمة أكبر من تلك التي تعود الى مضامينه الاخلاقية والاجتماعية ، ووفق مايقوله « تيسير شيخ الأرض » فان الأدب « يجب ان يظل تعبيرا عن الجمال ، لا عن الحق او الخير ، وهو لا يكون كذلك الاّ اذا حافظ على قيمته الجوهرية التي تميزه من البحث العلمي او البحث الاخلاقي ، والحقيقة ان قيمة الجمال يجب ان تتغلب في الأثر الأدبي على قيمتي الحق والخير ؛ بحيث ان هاتين القيميتن لا تبدوان الاّ من خلالها ؛ حتى لو كان الأدب أدبا ملتزما ، وكان موضوعا في خدمة الجماعة ، في خدمة الانسانية »[١١] .

بيد أن هذا الرأي ليس نهائيا ، بمعنى ان الأدب يعتمد على جماليته او على اثارته لتجربة جمالية ، اكثر مما يعتمد على مضامينه التي تعطيه قيمة فنية وجمالية . وفق هذا السياق يتساءل « ويليك » قائلا : « هل نستطيع ان نقيّم العمل الأدبي بالاعتماد المطلق على المعايير الجمالية ، أم أننا نحتاج الى الحكم على أدبية الأدب بواسطة معايير أدبية ونحكم على عظمة الأدب بواسطة المعايير الجمالية الاضافية ؟ ». وفي معرض توضيحه

لهذا السؤال يقول ان النقّاد « الذين يقفون أنفسهم على النقد الجمالي يدعون عموما « الشكليين » . . وهي تسمية غامضة غموض الكلمة ـ الأصل « شكل ».وبحسب ما سنستعملها هنا ، فانها ستطلق على البنية الجمالية للعمل الأدبي ـ وهي التي تجعل منه أدبا . فبدلا من ان نقسم العمل الأدبي الى قسمين متقابلين (شكل ومضمون)،علينا ان نفكر بالمادة وبعد ذلك « بالشكل »وهو الذي ينظم جماليا « مادته »نجد في العمل الفنّي الناجح ان المادة متمثّلة تماما في الشكل : فما كان « عالما » غدا «لغة». فعلى صعيد معين نجد « مواد » العمل الأدبي الرفيع « كلمات »وهي على صعيد آخر : تجربة السلوك الانساني ،وعلى صعيد ثالث هي الأفكار الانسانية والمواقف.هذه كلها بما فيها اللغة ، توجد خارج العمل الفني بأشكال أخرى ، غير أنها في قصيدة أو رواية ناجحة تجذبها الى صلات صوتية متعددة دينامية المأرب الجمالي »(١٢).

لسنا هنا بصدد مناقشة هذه الآراء التي توزّعت بين رأي يعطي القيمة الأساسية للأدب على أساس جماليته ورأي يرى قيمته الجوهرية في مضامينه واهدافه ، وانما نكتفي بعرض هذه الآراء بهدف توضيح تعريف الأدب بما هو فنّ استخدام اللغة.فاذا كان الأدب فنّا وتعبيرا جماليا ، الّا انه في الأساس «لغة»، لكنة لغة خاصة ومميزة . (١٣) ولكي يوضّح الاستعمال الخاص للغة في الأدب،يقول « ويليك » : « ان اللغة مادة الأدب مثلما ان الحجر والبرونز مادة النحت ، والالوان مادة الرسم ، والأصوات مادة الموسيقى . غير ان على المرء ان يتحققّ من ان اللغة ليست مجرد مادة هامدة كالحجر ، وانما هي ذاتها من أبداع الانسان ، ولذلك فهي مشحونة بالتراث الثقافي لكل مجموعة لغوية »(١٤). وبالتالي فان « اللغة هي ، وبالحرف الواحد مادة الأديب ، ويمكن القول ان كل عمل أدبي هو مجرد انتقاء من لغة معينة ، تماما كما ان التمثال المنحوت يوصف بأنه كتلة من المرمر شظفت بعض جوانبها »(١٥).

وهكذا تقوم بين الأدب واللغة علاقة عضوية ، بيد أنه اذا كانت اللغة عامة ومشتركة وتشكّل وسيلة اتصال وتواصل،فانها ليست كذلك تماما عندما تكون لغة ادبية . ذلك أنها بمجرد ما ان تصبح تعبيرا ووسيلة ومادة للأدب،فانها بذلك انما تكون لغة منتقاة ومستخدمة في صور وتعابير فنية وجمالية ، الأمر الذي يميّزها عن الكلام العادي ، كما يفصلها عن لغة العلم او الفلسفة .

تتميّز لغة الأدب عن الكلام العادي في حقيقة كونها تضفي على اللغة قدرة على التأثير والانفعال ، كما أنها تقدّم نفسها كفعل قائم بذاته . فاللغة التي يستخدمها الانسان تعبّر عن نوعين من الكلام : الكلام العادي او الخطاب النفعي والكلام الفنّي او الخطاب الأدبي . « الخطاب النفعي الاخباري يسعى الى مطابقة الواقع ، الخطاب الأدبي يحمل شحنة عاطفية بكثافات متفاوتة قد تكشف صورة الأنا في صفاتها الكامل . . »(١٦) فالخطاب الأدبي يعبّر عن صياغة واعية للغة تتسم بتظهير المعاني من خلال اعادة استخدام اللغة بطريقة لا يكون معها المعنى ظاهرا وواضحا كما هو الحال في الكلام العادي ، وانما يمتزج هذا المعنى ويتمّثل في رموز لغوية مكثّفة وتعابير جميلة وفنية تجعل المعنى اكثر غناء وتأثيرا كما تجعل الوصول اليه اكثر عناء ، وربماتعقيدا ،لأنه يمتزج باللغة ورموزها بشكل انموذجي خاص. على هذا النحو ، يكون الخطاب الأدبي « خلق لغة من لغة »اذ بما ان الخلق من عدم مستحيل ، فالخطاب الأدبي تحويل للموجود.ويتم التحويل بتخليص الكلم من قيود الاستعمال والألفة.فالابداع احياء للكلمة بعد جفافها،وفي احياء الكلمة بعث للتجربة المعاشة في الذات والزمن »(١٧).

وكما تتميز لغة الأدب عن اللغة اليومية او الكلام العادي ، فانها أيضا تتميز عن لغة العلم . ففي الخطاب الأدبي تظهر اللغة كوسيلة اتصال وتعبير يكون الاستخدام الفني فيها عاملا حاسما في الأثر الذي تتركه والانفعال الذي تخلقه.بينما الخطاب العلمي يقوم على التطابق الدقيق بين الاشارة اللغوية اي الكلمة وبين مدلولها . ان اللغة في الخطاب الأدبي « بعيدة كل البعد عن ان تكون دلالية فقط ، اذ انها احتمالية وايحائية ايضا ، تنقل موقف الأديب ورؤيته ، وتكشف الموضوع وفق اضواء خاصة يسّلطها الأديب وتريد ان تؤثر في موقف المتلقي ورؤيته »(١٨) فاللغة العلمية دلالية اجمالا ، تعتمد الوصول الى وعي مباشر للاشارة ومدلولها بحيث لا تقيم اعتبارا للكلمة بحد ذاتها.« ولو قارنا اللغة العلمية باللغة الأدبية لبدت الثانية قاصرة ، فهي تكتظ بالالتباسات كما أنها ـ ككل لغة تاريخية ـ ملأى بالجناس وبالتصنيفات اللاعقلية والاعتباطية كصيغ التذكير والتأنيث،كما تتخللها الأحداث التاريخية والذكريات والتداعيات.وبالاختصار فهي « شديدة التضمين »(١٩).

وفي حين تحتاج اللغة الى اعادة خلق جديد في كل مرة يسعى خلالها الأدب للتعبير

عن موضوع معّين ، فانها في الفلسفة لا تحتاج الى الاستخدام الفني او الجمالي بقدر ما تحتاج الى الصياغة المنهجية والترتيب وتكثيف الرموز اللغوية بمدلولاتها العقلية دون الالتفات الى تأثيراتها الانفعالية . فاللغة يعاد تشكيلها وبناؤها بطريقة فنية في الأدب ، بينما تشكل في الفلسفة مادة للاستعمال.وسوف نعالج هذه المسألة في صفحات لاحقة اثناء تحليل العلاقة بين الفلسفة والأدب وطريقة التعبير عند كل من الأديب والفيلسوف .

ومهما يكن من أمر الاختلاف القائم بين لغـة الأدب ولغة كل من العلم والفلسفة،فان اللغة نفسها تعجز عن التعبير عن مدلولات جميع العلوم بكلمات جامعة وواحدة ، بيد أنها وفي أساس وجودها توحد في ذاتها بين الكلمة والفكـرة.فاللغـة هي مجموعـة من الاشارات والرموز التي تعبر عن الفكر ، وتتألف اللغة او تظهر من خلال ثلاثة أشكال : أولا الكلام وهو عبارة عن أصوات منطوقة بواسطة الاعضاء ، تتصل فيما بينها بواسطة الحـروف ومـن ثـم الكلمـات والجمـل . ثـانيـاً ، الكـتـابـة وهـي عبـارة عـن تصـويـر لـلاصـوات المنـطوقـة بحيث تغـدو اللغـة المكتـوبـة مجموعة من الاشارات البصرية . ثالثا ، الحركات والاصوات وهي اللغة الطبيعية التي تحل مكان الأصوات او ترافقها لتوضيح المقصود ، وتقف اللغة عند حدود الحركات والاصوات عند الانسان الأخرس ، كما تكون كذلك بين الناس الذين لا يتكلمون لغة واحدة .

وتعبّر اللغة عن الفكر في كل من هذه الأشكال الثلاثة ، التي لا مبرّر لوجودها اذا لم يكن هناك ثمة فكرة للتعبير عنهـا . فاللغـة هي الأصوات التي يعبّـر بها كـل قوم عن اغـــراضهـــــم ، كما يقول « ابن جني » ؛ وهي عبـارة عن الالفاظ المـوضوعـة للمعاني ، كما يقول « الاسنوي »؛أو انها نظام من الاشارات المعبّرة عن المعاني ، كما يقول « دي سوسور » الذي يتحدث عن واقعين وجوديين للظاهرة اللغـويـة : ظاهـرة اللغـة ، كمدوّنـة معجمية ، وظـاهـرة العبـارة أي الكـلام او القـول كتعبيـر عن فكر قائله . .[٢٠] ورغم ان « تشومسكي » يشير،في كتابـه « اللغة والفكـر »،الى أن مشكلة العلاقة بين اللغة والفكر لم تحل بصورة نهائية [٢١]، فانهيذكر عدة حالات يظهر فيها تفاعل اللغة والفكر . فمن ناحية اولى ، يؤثـر الفكر في اللغـة اذ يساعـد على اعادة خلقهـا وتشكيلها ، ذلك ان الفكر يسبق اللغة وليس العكس . ويؤكد « تشومسكي » ان تجاربه

وملاحظاته اثبتت له بطلان نظرية القائلين بـان اللغة هي التي تـولد الفكـر . فالـطفل والاخرس مثلاً يملكان افكاراً رغم انهما لا يملكان القدرة على التعبير عنهابواسطة اللغة كما ان الناس يفكرون عادة دون ان يتكلموا . فاللغة الداخلية بما هي صور بصرية او سمعية او حركات مكبوتة ترافق عادة التفكير الذي يتوق الى الخروج والتعبير عن ذاته بواسطة اللغة . بل اكثر من ذلك ، فان التفكير والنشاط العقلي المكثف وعمليات تركيز الذهن تشير الى حركة متسارعة للافكار دون الحاجة الى الكلام او الصور . وبالتالي فان اللغة لا تعبّر وحدها عن الفكر بقدر ما تحركه او ترسم صورته . وبالمقابل ، فان اللغة ما ان تظهر كذلك ، حتى تدل مباشرة على نشاط الفكر ، اي انها تحمل في ذاتها المعنى الكامن بالقوة في عملية التفكير . كما ان الفكر نفسه ينعكس في اللغة ويتأثر بها في الوقت الذي يعمل على تشكيلها . فهو الذي يصنع الصلات والروابط التعبيرية واللغوية . وبما ان الفاظ اللغة محدودة في العدد فان الفكر يستطيع ان يعطي لهذه الالفاظ المحدودة اشكالاً غير محدودة .

ومن ناحية ثانية ، تساهم اللغة في نشاط الفكر اذ تعمل على ايضاحه وتصحيحه وتثبيته ، كما تساعده على الانتشار. وكما يقول « مونتسكيو » فان الفكرة قبل ان تصبح لغة يمكن ان تكون مبهمة ، أو حتى يمكن ان تكون الافكار مختلفة وخاطئة ومتناقضة . لكنها بمجرد ان تتحول الى لغة يصبح بالامكان مراجعتها والتأكد من صحتها واعادة تركيبها وتحليلها ، وكذلك ملاحظة الثغرات الموجودة فيها اضافة الى استخلاص علاقاتها : « نحن لا نعرف جيدا ما نريد ان نقوله الّا بعد ان نقوله » على حد تعبير « مونتسكيو ».

ومن ناحية ثالثة ، يتحـوّل الفكر الى معرفة وثقافة بفضل اللغة بما هي أهم وسيلة للتعليم ونشر المعرفة في كل زمان ومكان.كما انها تشكل عاملا أساسيا من عوامل التفاعل الحضاري والحفاظ على الهوية المجتمعية والتواصل مع الماضي . دون أن يعني ذلك ان الفكر ينتقل بواسطة اللغة ، من جيل الى آخر ، بصورة ميكانيكية كانتقال اي شيء مادي ، بل بالعكس فان اللغة تساعد الفكر ليس فقط على التواصل وانما تحديدا في اعادة بناء ذاته ، بمعنى ان الفكر يصنع اللغة في سياق تحققه باللغة نفسها . وهذا ما دفع « دي سوسور » الى القول « بأن اللغة هي الفكر مجسما في المادة الصوتية . ان فكرنا ليس سوى كتلة بدون شكل مميز ، وبدون الاستعانة بالاشارات لا نستطيع تمييز الافكار

بوضوح.ولا يوجد افكار سلفا ولا شيء يميزها قبل ظهور اللغة . . فالأصوات او المادة الصوتية ليست أكثر ثباتا وصلابة من الافكار،وهي ليست قوالب ينبغي على الفكـر ان يأخذاشكالها،انها مادة مطاطة تنقسم بدورها الى اجزاء متميزة تؤمن للفكر المشيرات التي يحتاج اليها . . »(٢٢)

ولما كانت اللغة بمثابة ظاهرة حية تتصل بالوجود والحياة وتعبر عنهما ، فانها كذلك عرضة للتطور والتبدل والتأثر بكل ما يصيب الوجود والحياة من متغيرات . وبالتالي فان الفكر والوجود يتوحدان في اللغة وبواسطتها . حتى ان الصمت لا يعني عند « يسبرز » مجرد الاحجام عن الكلام والتفكير بقدر ما هو « المضي فيهما الى اقصى مدى حتى ينقلبا الى صمت ، وبمضي الوقت سوف يجعلاننا بعد وقت قصير نتكلم مرةاخرى » ؛ وبناء عليه ، « يتم تحديد الفكر بوضوح عن طريق اللغة ، ومن المشكوك فيه ان يكون من الممكن قيام اي ضرب من التفكير بدون اللغة . . » (٢٣)

وكما يرتبط الفكر بالانسان ، بما هو حيوان عاقل،فان اللغة ايضا ترتبط بالانسان من ناحيتين.فهي أولا لغة شخص ما ، وهي « لا تنشأ في فراغ وانما تنبع من انسان ناطق او متكلم،والواقع انه ليس هناك مـا هو بشـري اكثر من اللغـة حتى عندمـا تتخذ الصيـغ المجردة ».وهي ثانيا لغة موجهة الى انسان آخر أي انها وسيلة اتصال بين البشر ، وهذه هي « احدى الوظائف الاساسية للغة »(٢٤).

يؤدي كل ذلك الى القول ان اللغة هي مجموعة من الأصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم وتطلعاتهم ، ولذلك كانت ولا تزال من أهم الوسائل للتعبير عن مضامين الفكر الانسـاني ، كما هي ، في نفس الـوقت اداة التخـاطب والتفـاهم بين مختلف الامم والشعوب . وبما اننا في سياق الحديث عن الأدب بماهو فن استخدام اللغة ، فان هذه الأخيرة ليست مجرد الفاظ أو تموجّات صوتية تعكس الفكر وتخرج المعنى ، بقدر ما هي ، وهنـايكمن استخدامهـا النـوعي ، تعمـل على اثـارة الاحـاسيس والانفعـالات والخـواطر ، وتنقـل التجارب الانسـانية والـوجوديـة « التي تأججت داخـل الأديب او الشاعر ، وأقلقت فكره ومشاعره وحملته على التفكير والتأمل حتى أخرجها الى النور عبر بناء فني حمل الينا عدواه الشعورية الهادفة الى التأثير والايصال ، ضمن عملية منسقة تشع بكثير من الدلالات والايحاءات والظلال،التي تلّون التجربة وتضفي عليها أبعـادا

شعورية تسهم في نقلها وايصالها دون قصور او اعياء . . وهكذا فان المدلولات والايحاءات بالنسبة للالفاظ التي نعبر بها عن الظواهر ، قد تتغير وفق التوظيفات الجديدة التي تغاير المألوف ولكنها في هذا التوظيف المستجد تؤدي مضمونا جديدا قائما على علاقة وثيقة بين الصورة والدلالة اي بين اللفظ والمعنى ، لأن الالفاظ ما هي الاّ رموز للمعاني وهي أشبه بالخطوط والالوان التي ترسم الصورة وتعطيها الاطار المكون لها ، وهذا الاطار هو المعنى الذي نقصده ونرمي اليه ، فاذا ما أزلنا هذه الخطوط والالوان نكون بذلك قد ازلنا المعنى الذي نهدف الى تحقيقه وايصاله فمن هنا ندرك ان الشكل والمضمون متحدان في أي عمل فني ويصعب المفارقة بينهما ، لأن ذلك معناه فصم الروح عن الجسد وبتر لذلك التلاحم الذي يجعل الشيء موجودا أو غير موجود . . »(٢٥)

نخلص من كل ذلك الى القول أن الأدب لا يقف عند حدود معناه المتصل بالتعبير الفني والجمالي والبلاغي وطريقة استخدامه للغة ، وانما يتوسّل هذه الوسائط للوصول الى غايات وأهداف حيث يكمن المعنى الحقيقي لوجود الأدب ولعلاقته بالانسان والحياة . فاذا كانت أدوات التعبير وأساليبه قد أعطت للأدب خصوصية تمايزه ، وساعدته في احداث التأثيرات والانفعالات ، فان الأفكار والموضوعات والمشكلات التي يعبّر عنها ، بالوسائط المذكورة،هي التي تعطيه القيمة النهائية . وبالتالي ، فالأدب لن يكون مجرد استخدام نوعي للغة بقدر ما هو استخدام للغة يتجه نحو غاية محدّدة ، الأمر الذي يؤكّد حقيقة ان لا معنى للأدب اذا كان بدون وظيفة يؤدّيها وغاية يسعى للوصول اليها ورسالة يريد ابلاغها وايصالها ، بحيث يستحيل تعريف الأدب وفهمه بدون التركيز على تلك الصلة العضوية التي تربط فن استخدام اللغة بالغايات والاهداف . فالأدب يصبح في نهاية التحليل ، بمثابة التعبير الانموذجي لانشغال الفكر الانساني بموضوعات تطال مباشرة الوجود والحياة بكل ما فيهما من مشاكل ومعاناة ، ذلك انه ، وبفضل هذه الموضوعات نفسها ، يتمكن الأدب من الانتقال من حالة التعبير الى حالة التأثير والتفاعل مع الوجود بطريقة يكون فيها الأدب متأثرا بالوجود ومؤثرا فيه ، في آن واحد .

وقد أثبت تاريخ الأدب هذه الحقيقة على مرّ العصور ، حيث كان الأدب يتطور ويتفاعل مع قضايا الوجود والحياة والمجتمع ، في نفس الوقت الذي كان فيه تعبيرا وتصويرا لهذه القضايا . الأمر الذي يفسّر تطور الأدب في أشكاله وأساليبه ومذاهبه

ومدارسه كأنعكاس للتطورات والمتغيرات التي أصابت ، ولا تزال ، طبيعة القضايا والمشكلات المتصلة بالواقع .[٢٦]

وتظهر وظيفة الأدب واضحة من خلال سلسلة من العلاقات التي تربط الأدب بالمجتمع والحياة والتجربة اليومية للانسان وآفاق المصير الذي ينتظره او يسعى اليه . فالأدب هو المجتمع وقد انعكس في اللغة ومن خلال الاستخدام النوعي لرموزها واشكالها.وكما يقول « ويليك » : «الادب مؤسسة اجتماعية ، أداته اللغة ، وهي من خلق المجتمع ، والوسائل الادبية التقليدية ، كالرمزية والعروض ، اجتماعية في صميم طبيعتها ، انها أعراف وأصول لا يمكن ان تبزغ الاّ في مجتمع.أضف الى ذلك ان الأدب يمثّل « الحياة » ، و« الحياة » في أوسع مقاييسها حقيقة اجتماعية واقعة ، ولو ان العالم الطبيعي والعالم الداخلي ـ أو الذاتي ـ للفرد كانا موضوعين من موضوعات « المحاكاة » الأدبية . فالشاعر نفسه عضو في مجتمع ، منغمس في وضع اجتماعي معين ، ويتلقى نوعا من الاعتراف الاجتماعي والمكافأة ، كما انه يخاطب جمهورا ، مهما كان افتراضيا . . كما أن للأدب وظيفة اجتماعية او « فائدة » لا يمكن أن تكون فردية صرفا . وعلى هذا فان الكثرة الكاثرة من المسائل التي تطرحها الدراسة الادبية هي مسائل اجتماعية بشكل ضمني او كلّي . . »[٢٧]

لكن هذا القول لا يعني بالضرورة ان الأدب يعكس المجتمع بصورة شمولية أو انه يصوّر الحياة بكل تفاصيلها . فقد يعبّرالاديبعن مشاكل عصره او عن بعض جوانب الحياة الممتزجة بتجربته نفسها . وقد يكون هناك أدب لا تربطه بالمجتمع علاقة متينة ، أو ليس له علاقة بالمجتمع على الاطلاق،« فليس الأدب الاجتماعي سوى أحد أنواع الأدب ، وليست له أهمية أساسية في نظرية الأدب ما لم يتمسك المرء بالنظرة القائلة ان الأدب قبل كل شيء « محاكاة » للحياة كما هي ، وللحياة الاجتماعية بشكل خاص »[٢٨]. بيد ان ما يميّز الأدب عن غيره،لا يرجع الى قدرة الأدب في تمثّل الحياة والمجتمع بشكل دقيق وبأساليب فنية وجمالية فحسب وانما ايضا في قدرته على اعادة خلقها من جديد،« ان معجزة الخلق الفني تتمثل وعلى وجه الدقة ، في أن لا يعكس الأدب معطيات الحياة وحسب ، بل ان يتجاوزها ويعيد خلقها ، فقضية الخلق الفني هي قضية التحول بالمعطيات الحياتية او الذهنية ، أو بهما معا ، الى فن . »[٢٩] وبالتالي ،

فان التجربة الادبية في منطلقها تجربة حياتية ، وان للأدب منطلقا واحدا هو الحياة . .

فالشاعر الحقيقي هو تاريخ عصره « ملحنا »،كما يقول « أبو شبكة »[٣٠]، وعلى هذا الأساس ، فان وظيفة الأدب تضعه مباشرة في مواجهة الحياة والمجتمع وقضايا الانسان وتجليّاتها في تجربة الأديب أو الشاعر ومواقفه وتطلعّاته ، بحيث يتوحّد في الانتاج الأدبي الوجود العام مع الوجود الخا ص . ووفق ما يقول « سارتر »،فان الأدب « يكشف خير الكشف عن ذاتية الفرد حين يترجم أعمق ترجمة مطالب الجماعة ، وكذلك شأنه في الكشف عن ذاتية الجماعة حين يترجم نفس الترجمة مطالب الفرد . وسيدرك الأدب كذلك ان وظيفته هي التعبير عما هو عالمي وعيني الى من هم في العالم العيني . . »[٣١]

وفق هذا السياق،لا يمكن الاكتفاء بالقيمة الجمالية ـ الفنية للأدب ووضع وظيفته على الهامش . فاذا كان البعض يشدّد على وجود « تجربة جمالية » منفصلة تعطي للأدب قيمته ومبرّر وجوده ، وكان البعض الآخر يرى في الأدب وباقي الفنون مجرد « أدوات بيد العلم والمجتمع »،فان وظيفة الأدب تخرج عن هذا النطاق بعملية جمع بين هذين الرأين ، بحيث تصبح « القيمة الجمالية » للأدب متصلة بعالم الفكر من جهة ، وتوجيه الفعل الانساني ، من جهة ثانية . بمعنى أنها تقيم اتصالا حميما بين المعرفة والممارسة ، بين العلم والفلسفة من ناحية والاخلاق والسياسة ، من ناحية اخرى .

« بالطبع ليس المرء بحاجة الى ان ينكر ان لأعمال الفن قيمة لأنه ينكر وجود « قيمة جمالية نهائية » لا يمكن ارجاعها الى أصل:قد يقتصر المرء على « ارجاع » أو «انهاء»توزيع قيم العمل الفني أو قيم الفن بين ما يعتقد انه نظام للقيم « واقعي » و« نهائي » وقد يفعل المرء ما يفعله بعض الفلاسفة حين يعتبرون الفنون اشكالاً دنيا وبدائية من المعرفة ، او قد يفعل ما يفعله بعض الاصلاحيين حين يقيسون الفنون بحدود القدرة التي يفترضونها فيها لاستثارة فعل ما . وقد يجد المرء قيمة الفنون ـ وبخاصة الأدب ـ حصرا في انفتاحها وفي انفتاحها غير المتخصّص ، ويرى الكتّاب والنقاد ان هذا الادعاء أعظم وأجلّ من ادعاء الخبرة في تركيب العمل الأدبي الرفيع او تفسيره ، فهويعطي « العقل الأدبي » قدرة حاسمة على « التنبؤ » وامتلاكا « لحقيقة » متميزة أوسع وأعمق من حقائق العلم والفلسفة . . »[٣٢]

ويتضّح من هذا القول ان الأدب ليس مجرد تفكير في الوجود وانما تحديدا تفكير نوعي

خاص بالوجود ، يختلف عن ضروب التفكير الأخرى السائدة في ميادين العلم والفلسفة على سبيل المثال .

ويتضّح هذا القول أكثر من خلال وظيفة الأدب التعليمية والتربوية . فاذا كانت الفلسفة مثلا ، أو العلم بشكل عام ، تدل على معرفة معينة وشاملة بالوجود وتهدف الى نشر نتائجها في العقول والممارسات ، فان الأدب يتفق معها ، من ناحية انه معرفة غـايتها تطوير الوعي البشري وارشاده ، لكنه يفتـرق عنها في أسلوبـه الذي يتجّـه الى الذات الانسانية مباشرة ، حيث يحدث الأثر والانفعال ، الى جانب الفهم والادراك بسهولة اكثر مما هو الحال في الفلسفة أو العلم . وهذا ما يفسّر الوحدة القائمة في معنى الأدب عند العرب ، حيث تظهر القيمة الجمالية بمثابة الجزء الذي لا ينفصل عن الوظيفة الاجتماعية والاخـلاقية الهـادفة الى التعليم وتـوجيه السلوك الانسـاني . وكمـا جـاء على لسـان « الزبيدي » صاحب « تاج العروس » في معرض تعريفه وتفسيرة لكلمة « أدب »،حيث يقول : « الأدب محّركة الذي يتأدب به الأديب من الناس سُمّي به لانه يأدب الناس الى المحامد وينهاهم عن المقابح ، وأصل الأدب الدعاء ».وفي المعنى نفسه يقول « علي بن محمد الجرجاني » في كتاب « التعريفات » : « الأدب عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ».ويمكن،استنادا الى ما تقدّم ، استخلاص مفهوم للأدب ، كما عرفه العـرب في القرنين الأولين للهجـرة ، واستمر في القـرون التوالي ،هـو ما يـدعـو الى المحامد ، وبعبارة أدقّ هو : الأدب هو المأثورات الكلامية ، وبخاصة الشعر منها ، التي تقدّم تعليما تربويـا يكسب معرفـة وحميد أخـلاق ويحثّ على كريم الفعـال . يلحظ التعريف الجانبين المعرفي والتربوي نصّاً،ويشير الى الجانب الجمالي ضمنا . . . (٣٣)

وهكذا ، تتوّحد في الأدب قيمة التعبير الجمالي مع قيم الواقع الأخرى ، بحيث يغدو من الخطأ فصل جمالية الأدب عن وظيفته الاجتماعية والاخلاقية . فاذا اكتفى المـرء بالقيمة الأولى ، يكون قد حوّل الأدب الى فكر بذاته ولأجل ذاته ، واذا عزله عن قيمته الجمالية وحصره في دوره الاجتماعي يكون بذلك قد نزع عنه صفة الأدب وجعله مرادفا لعلم الاخلاق او الاجتماع أو الفلسفة . . بيد أن ما يميّز الأدب تحديدا يكمن في قدرته على التعبير عن مجموعة متكاملة من القيم ، وجدت وحدتها النوعية في الأثر الأدبي . « صحيح ان القيمة الجمالية هي التي يجب ان تسود في الأثر الأدبي ، لكن هذا لا يعني

زوال القيمتين الأخريين منه ، أعني الحق والخير . ولكن هاتين القيمتين تظلان غائبتين وراء قيمة الجمال ، ولا تظهران بوضوح سافر ، لأن ظهورهما على هذا النحو من شأنه ان يجعلهما تحلّان محل قيمة الأدب الجمالية ، فيسيء الى الأثر الأدبي ، ويبديه بمظهر غير مظهره . والحقيقة ، ان قيمة الحق قيمة فكرية ؛ وان قيمة الخير قيمة أخلاقية ، وسفور هاتين القيمتين في الأثر الأدبي ، من شأنه ان يحوله امّا الى أثر فكري او الى أثر اخلاقي . . ولكن هذا لا يعني بحال من الأحوال ، ان تنعدم الحقيقة أو الخير ـ بما هما قيمتان ـ من الأثر الأدبي ؛ بل أن تعيشا فيه على نحو خفيّ ، يظل خاضعا لقيمة الجمال ؛ والاّ فلماذا نلحّ في الأثر الأدبي ، على الصدق في التعبير من ناحية ، وعلى المغزى الأخلاقي من ناحية أخرى »[٣٤]

ولما كانت القيم جماعية في أساسها ، فان تعبير الأدب عنها يكشف البعد الثقافي والحضاري لوظيفته ، حتى في اللحظات التي يعبّر فيها الأدب عن تجلّيات هذا البعد في التجربة الشخصية أو الزمنية ، فانه بذلك انما يعبّر عن القيم والثقافة والحضارة كما هي مختزلة في معاناة انسان معين في فترة محددة من الزمن . أي ان وظيفة الأدب لا تقوم في التعبير عن هذه القيم بما هي كذلك ـ أي قيم ـ بقدر ما يعبّر عن التفاعل الباطني والواقعي كما يتجلّى في تجربة الانسان وموقفه من هذه القيم واثر هذه الأخيرة على وجوده المباشر . والاّ ما معنى وجهة النظر التي تقول ان الأدب يخترق الوجود الانساني وينفذ الى اعماق الانسان ويكشف بواطن الشخصيات .[٣٥]

لكن وظيفة الأدب لا تقف عند حدود اللغة والتعليم والتعبير عن القيم والحضارة واخراج ما في أعماق الانسان من معاناة وانفعالات ومواقف ، وانما تتناول مجموعة أخرى من الغايات تجعل وظيفة الأدب متعددة الوجوه . فقد يكون الأدب تعبيرا عن متعة أو وسيلة تؤدي الى خلق المتعة . « يجب على الأدب دائما ان يكون ممتعا ، يجب عليه دائما ان يمتلك بنية وهدفا جماليا وتلاحما مفعولا» ، كما يقول « ويليك »[٣٦] بيد أن القول ان الأدب متعة ، فان ذلك لا يعني على الأطلاق مجرد متعة تضاف الى متع كثيرة يشعر بها الانسان أو يسعى اليها ، وانما هي « متعة رفيعة » لأنها متعة بأرفع نوع من الفعالية ، أي بالتأمل غير الاكتسابي.« ان نفع الأدب ـ جديته وتعليميته ـ هو نفع مفعم بالامتاع اي انه يختلف عن جدية الواجب الذي يجب اداؤه او الدرس الذي يجب

تعلّمه ،وجديته هي جدّيةالادراك ،جدّية الاحساس بالجمال . . »[٣٧]

وقد يكون الأدب عاطفة أو تعبيرا عن الأحاسيس والانفعالات وترجمة لتفاعل ذات الأديب مع الذوات التي يتحدث عنها في تفاصيل وجودها.ذلك أنالادب ،وهذا عامل هام من عوامل وجوده ، يخاطب العقل والاحساس في آن معا ، وقد يتوّجه مباشرة الى الوجدان والعاطفة ،وبصورة غير مباشرة الى العقل والادراك.« فالحدث الأدبي ظاهرة تحسّ وتدرك في نفس الوقت ، أي يتلقاها العقل وما وراءه في الانسان »[٣٨] وفي حين يلاحظ رجل العلم الاشياء ويكشف ظواهرها وعلاقاتها فيما بينها وقوانينها ، وفي حين يخاطب الفيلسوف العقل كاشفا أمامه غموض الاشياء ومصائرها وأسبابها في سياق معرفة شاملة ، فان الأديبعلى العكس منهما ، يتحدث عن الأشياء كما هي معاشة في صميم الواقع وفي ذاتية كل انسان،بحيث تظهر هذه الاشياء ممزوجة بشتى انواع الأحاسيس والانفعالات والعواطظف .[٣٩]

وقد يكون الأدب « غواية » أو مجرد وسيلة لاثارة الانفعالات واحداث اهتزاز ما لدى الانسان ، او انه يؤدي الى ذلك الاهتزاز في جملة ما يؤدي اليه ، طالما انه يتوّجه الى الذات في وحدة مداركها وأحاسيسها . وكما يقول « رولان بارت »،طالما ان الأدب يدخل الى أعماق الذات ، « والوصول الى الذات ، أي الوصول الى كثافتها عبر الكتابة شيء جدّ مثير » ، فانه يصبح ـ أي الأدب ـ بمثابة « غواية باستمرار ، أي انه ممارسة ترمي الى خلخلة الذات،الى تذويبها ، والى بعثرتها مباشرة فوق الورق . . »[٤٠]

وأخيرا يمكن ان يكون الأدب وثيقة تاريخية ، أو انه كذلك فعلا . فالأحداث والشخصيات والمشكلات وأفعال البشر وعلاقاتهم فيما بينهم ونظام الفكر والسياسة والاقتصاد والاخلاق وغيرها من المسائل التي تتكرّر في العمل الأدبي ، بما فيه تجربة الأديب نفسه وعلاقته بالمجتمع ، تشكّل في مجموعها وثيقة تاريخية ، بل يمكن ان تكون الوثيقة التاريخية الوحيدة،كما هو الحال في الشعر الجاهلي،على سبيل المثال،بما يمثّله من تعبير عن تاريخ عصر بكامله . ووفق ما يقول « ويليك »،فان « الفنان ينقل الحقيقة كما ينقل بالضرورة أيضا حقائق تاريخية واجتماعية ، ان الأعمال الفنية « تزودنا بالوثائق لأنها اثار تاريخية »،ان التناغم بين العبقرية والعصر أمر مسّلم به فالأدب في حقيقته ليس انعكاسا للعملية الاجتماعية ،لكنه جوهر التاريخ بأكملة وخلاصته وموجزه »[٤١]

٢ ـ الأدب والانسان

يقول « ميخائيل نعيمة »،في كتابه « الغربال » : « وليس كالأدب مسرحا يظهر عليه الانسان بكل مظاهره الروحية والجسدية ، ففي الأدب يرى نفسه ممثلا ومشاهدا في وقت واحد ، هنالك يشهد نفسه في الأقماط حتى الاكفان ،وهنالك يمثل ادواره المتلونة بلون الساعات والأيام ، وهنالك يسمع نبضات قلبه في نبضات سواه ، ويلمس اشواق روحه في أشواق روح غيره ، ويشعر بأوجاع جسمه في أوجاع جسم انسان مثله . . »(٤٢) ويريد « نعيمة » من خلال هذه الكلمات ، التأكيد على المكانة التي يحتلها الانسان في صميم الأدب . فاذا كان الأدب قد تطور عبر التاريخ في وسائل تعبيره الأكثر بدائية (كالرقص والغناء والشعائر الدينية) الى استخدامه النوعي للغة والمادة (كالفن والشعر والملاحم والقصص والبلاغة والكتابة والمسرح)،واذا كانت وظيفته قد تنوّعت وتعدّدت وتضمنت شروحات للغة والشعر ، وسير الرجال والاحداث ونوادر الاحكام والحكايات ، فان وظيفته الأساسية التي ظلّت ملازمة له في مساره التاريخي تكمن في علاقته الحميمة بالانسان.ومهما اختلفت وتعدّدت وسائله ومذاهبه وموضوعاته ، فان الأدب يبحث عن الانسان في علاقته بالوجود والحياة ، في تفاعله مع ذاته ومع الآخرين ، في ذوبانه الكلّي بالواقع ، في تذّوقه للغة والفن وانفعاله بهما ، في الولوج الى أعماق شخصيته وأحاسيسه . .

وقد اتسعت مكانة الانسان في الأدب وباتت مهيمنة عليه في اللحظة التي تراجعت فيها مكانته وسط تطورات العلم والتقنية ، بحيث بدأ الانسان يتلمّس خضوعه القدري للعلم وافرازاته ، ويزداد احساسه بقيمته الهامشية وتحوّله الى سلعة وكمّ وعدد ووسلية للعلم ، بدلا من أن يكون غاية العلم الأولى والاخيرة . كما ان شعوره كانسان يمتلك ارادة وحرية

ويتمتع بعالم داخلي خاص شهد تراجعا ملحوظا أمام ضغوط المقولات والبنى الكلّية والقوانين التي دأب العقل العلمي والفلسفي على فرضها عليه منذ بدايات عصر النهضة في الغرب ، على وجه الخصوص.اضافة الى الضغوط المتعدّدة التي وضعته في حالة خضوع وتبعية للدولة او الأمة ، ووسط هذه التحولات كأن الانسان يزداد قلقا ، ويتعاظم قلقه ويتعّمق مع ازدياد الأزمة الحضارية العامة حيث يكتشف حقيقة كونه مشاهـدا لما يجري حوله لا مشاركا فيه ، ضحية له وفريسة ؛ يبحث عن جوده الذاتي وهويته ، وما ان يقترب من نهاية بحثه حتى يكتشف ان الوجود قد أصبح بدون قيمة ، والحياة بلا معنى او رجاء ، وان وجوده برمته بات مقذوفا في مهب الرياح والأزمات . وكان على الأدب مهمة التعبير عن هذه المعاناة واعادة الاعتبار لقيمة الانسان التي ضاعت وسط المسار المأساوي للعلم والحضارة الحديثة . وما تطور الاتجاهات الرومـانسية والـواقعية والانسـانية في الأدب الغربي الحديث الاّ انعكاسا لردة فعل الأدب تجاه هذا المسار المؤلم(٤٣)

« ولو أدركنا ان مختلف ظواهر المجتمع بمختلف صورها انما جاءت لتخدم الانسان الذي لا بدّ وأن يتأثر بها،لأدركنا ان الأدب لا بدّ ان يكون هو الانسان المتعين المتجسّد . فاذا شغل الأديب نفسه بأحداث عصره،فانما يشغلها بها من الجانب الذي يصوّر لنا وقفة الانسان ازاء هذه الاحداث ، بحيث اذا زالت الأحداث بقيت صورة الانسان حيّة في كل عصـــر . . . بغـض النظر عن اتجاهات الأدب ومدارسه ، فان الأدب العظيم هو الأدب الذي يتأمّل العالم والانسان قوانينه ، هو الذي يستمد قوته من الحياة والجمال معا ؛ فالأديب الحق يحرص على أن يكون لنظم المجتمعات غاية تعكس ما في نفوس البشر من هموم وآمال وشعور بالحب والحاجة الى التطور والتقدم »(٤٤)

وبينما يكون الأدب تعبيرا عن الوجود الانساني بكل تفاصيله ، فانه ، وبنفس الوقت عملا انسانيا ، رسالة من انسان الى انسان آخر . فالأديب هو بـالدرجـة الأولى انسان يستحضر في ذاته جميع الناس ، والقارىء او المتلقي هو أيضا انسان يكتشف في الأثر الأدبي قيمته كأنسان وقيمة أقرانه من البشر البادية في نسيج لغوي خاص . وبالتالي تظهر وظيفة الأدب الانسانية ونوعيته وجماليته وعظمته في عملية تـوليف متكاملة يتحدّ فيها الأديب مع المتلقي ، ويجتمعان معا في تجربة واحساس وانفعال أمام مشكلات الحياة والوجود والمصير والمستقبل .

فاذا كان الأدب تعبيرا عن الحياة وكشفا لها ، وتأثرا وتأثيرا بواقعها المتغيّر والمضطرب ، فان الأديب في هذه الحالة انسان دائم الانفعال والتوتر ، وكثير المراجعة والتدقيق والتحقّق ، يحاول باستمرار ان يتجدّد ويستكشف ويتطور وصولا الى الواقع الأفضل والرؤية الصحيحة التي تحدّد العلائق والأحداث ، بفضل ادراك واقع الحياة وسيرها الدائب الذي لا يتوقف ، والأديب الأعمق احساسا وأبعد انفعالا ورؤيا « لايستطيع الاّ ان يكتشف لتوتره وانفعاله اسبابا انسانية مصدرها القوى الاجتماعية المتناقضة والمتصارعة ، وهو لا يستطيع في هذه الحالة ان يرد أسباب الأحداث التي تقع له أو لغيره الى قدر غامض يصبّ المصائب على فريق من البشر . ويمنح الخيرات لفريق آخر . وينتقي من عمله الفني بالضرورة تفسير الفعل الانساني بالقدر أو المصادفة أو الحظ ، فهو مؤمن بالضرورة بالسببيّة وبأن المواقف الانسانية ليست الاّ ردود فعل لأفعال الانسان »(٤٥).

وليس الأديب مجرد انسان يمتلك مشاعر وأحاسيس ، ويعاني من نفس المشكلات والمصاعب والآلام المنتشرة في المجتمع والوجود ، وانما هو أيضا ، وقبل أي شيء آخر ، يبحث عن تجاوز لهذه المعاناة وعن حلول للمشكلات حتى وهو في أكثر لحظاته انفعالا وتصويرا وابداعا«فالأديب انسان يعيش ضمن مجموعة من البشر يتبادل معهم التأثّر ويشاركهم الهموم والتطلعات . فهو لا يعيش في فراغ زماني أو مكاني،ولكنه يعيش ضمن مجتمع حيّ متحرك يهدف الى التطور والتقدم نحو الأفضل،كما يهدف الى معالجة قضاياه الاجتماعية التي تقف عائقا في طريق هذا التحرك المستمر والمتجدّد . فهو « يتأثر بكل اهتزازات الذبذبة الانسانية سلبا وايجابا ، ويتأثّر بكل ألوان الطيف الحياتي التي تنسكب في وعاء وجوده كانسان يمثل طبيعة الوجود ، وممثل لها ، وهو كانسان تاريخي يجب ان يرسم الطريق للاجيال الحاضرة والقادمة عبر أدبه الانساني الثر . . »(٤٦)

يظهر البعد الانساني في الأدب من خلال المسؤولية التي يتحمّلها الأديب ، سواء في تعبيره الجمالي عن مشكلات الحياة أم سواء في ايصاله لهذاالتعبيرالىالآخرين. فاذا كان الأدب وسيلة يعبّر من خلالها الأديب عن تجربته وأحاسيسه وانفعالاته وأفكاره ،فانه، وفي نفس الوقت وسيلة لنقل هذه التجربة وتلك الأحاسيس والأفكار الى الآخرين ، بصرف النظر عن مدى النجاح أو الفشل في هذه العملية . فالأدب يغدو بالتالي بمثابة

« فعل يعبّر به الأديب عن نفسه ووضعه في مجتمعه وأوضاع الآخرين معه ، وهو بما هو فعل ، حرية وحتمية ، حرية تتشبث بحتمياتها الأدبية المختلفة على انحاء شتى ».أما الفعل الأدبي فهو « حرية تحـاول ان تتشبث بحتمياتهـا الأدبية ، في صـورها القيميـة والثقافية والاجتماعية والانسانية واللغوية ».

وهو أيضا « فعل الأديب وهو في موقف من العالم والمجتمع والحياة ، يلاقي المقاومة حينا ، والترحيب حينا آخر . . وهذا يبين الى أي حدّ يكون الأديب مسؤولا عن الوضع الانساني ومستقبل الانسانية ، ومدى اسهامه في صناعته »[٤٧]

ولما كان الأدب رسالة تنقل الرؤية الذاتية للأديب ، فـانه يشتـرط بالضـرورة وجود المتلّقي ، أي الانسان الآخر الذي يتوجـه اليه الأديب » فالأدب يحتفظ وفي الأساس، بمكانة جوهرية للانسان الذي يريد ان يصل اليه ادراكا وتأثيرا وانفعالا ومشاركة ، وعلى حدّ تعبير « سارتر » فان غياب هذا الانسان المتلقي يفقد الأدب غايته وواقعيته وضرورته : « ان العمل الأدبي الذي هو نتاج مكتوب للفكر لن يكون له وجود واقعي الاّ حين يقرأ بالفعل »[٤٨]؛لأن الكتابة بغير القراءة هي مجرد لغو ، كما أن الكتاب الذي لا يجد من يقرأه لن يكون أكثر من مجموعة من « الأوراق الملوثة بالحبر ».وعلى هذا الأساس فانه لا يمكن اعتبار الظاهرة الأدبية مجرد حصيلة للفن نفسه ، وانما هي لقاء وتقابل بل وأحيانا صدام بين فعلين صادرين عن الحرية ،الأول فعل انتاج والآخر فعل استهلاك ، بكل ما يقتضيه هذان الفعلان من نتائج وآثار على العلاقات الاجتماعية والاخلاقية . وعلى أية حال فلا بدّ من أن يكون هناك دائما « رجل آخر » في الأدب : كاتب بالنسبة للقارىء وقارىء بالنسبة للكاتب .[٤٩]

وهكـذا يختصر الأدب عـلاقته بـالوجـود الانسـاني من خـلال وظيفتـه ، وأسلوبـه ومضمونه ، ومن خلال نوعية الصلات التي تجمع بين الأديب والانسان الآخر . اذ لا يكفي اختزال علاقة الأدب بالانسان في مجموعة من المشكلات الوجودية والحياتية ، بل لا بدّ من التأكيد على الطابع الانساني للأدب كفعل يصدر عن انسان ويتجّه الى انسان ، ولكن ليس على صورة الفعل الذي يقوم به رجل العلم مثلا ، حيث العلاقة بين الطرفين غير مباشرة أوذات اهمية ، وانما فعل وتفاعل بين انسانين يكون للتفاعل أهمية بالغة في اثبات فائدة الفعل الأدبي نفسه ومقدار تأثيره في الوجود ووصوله الى غايته المنشودة ،

دون ان يعني هذا ان العمل الأدبي لا قيمة له بذاته ، أو أن ابداع الأديب مشروط بتفاعله او تأثيره بمن يتوجّه اليهم وانمابالعكس ،يحتفظ الأثر الأدبي دائما بالقيمة الذاتية للأديب الذي يعطي لعمله عظمة وقيمة أو العكس . فالتفاعل غاية يسعى الأديب اليها لكي ينجح في مهمته ، بينما عمله يظلّ محتفظا بخصوصيته بما هي التعبير الخاص ، النوعي والفني ، عن التجربة الفردية والمعاناة المشتركة . كما أن هذه الخصوصية تقف وراء الموقع الانموذجي الذي يحتله الأديب أو الشاعر أو الفنان في تاريخ الفكر ، والذي يعود الى « رؤيته لحقائق لا يراها الانسان العادي وقدرته على تصوير هذه الرؤية فنيا »(٥٠)

وهكذا تظهر مكانة الانسان في صميم العمل الأدبي من حيث بنيته وموضوعه وغايته ، دون ان يعني ذلك ان موقع الوجود الانساني في الأدب حافظ على ثباته مع مرور الزمن وتطوّر الفكر وتجدّد المشكلات ؛ وانما يعني ان الأدب كجزء من نظام الفكر ، كان يبدّل الزاوية التي يرى الانسان من خلالها في الوقت الذي كان فيه الأدب يرافق تطوّر الوجود ويتطوّر معه .

وبالتالي ، فان البعد الانساني للأدب سوف يتأثّر بالمتغيرات التي أصابت نظام الفكر والعالم ، وكلمّا ازداد وعي الانسان لذاته ولموقفه في الوجود ، وكلما تعمّق في تلمّس مشكلاته وآلامه، كلمّا فرض نفسه على نشاط الفكر واحتل مكانة بارزة فيه ،ومن جملة هذا النشاط الأدب بما هو أشدّ حالات الفكر التصاقا بالانسان وتحسّسا بمعاناته وتطلّعا الى خلاصه . وقديما قال « بروتاغوراس » حكمته الشهيرة : « ان الانسان هو مقياس الاشياء كلها »لكن هذا الانسان الذي طلب منه « سقراط » ان يعرف نفسه قبل ان يعرف العالم ، لم يكن دائما الموضوع المباشر والرئيسي في تاريخ الفكر وانشغاله في الوجود . فقد كان الانسان جزءا من الوجود ، موضوعا من موضوعات المعرفة المتنامية بالعالم وواحداً من أشياء هذا العالم ؛ كما ان وجوده الشخصي المتعين كان تائها وسط الأحداث التاريخية التي ترويها قصائد الشعراء وقصص الأدباء؛كما كان أيضا جزءا من العالم الخارجي الذي يدرسه العلم ويخضعه للتجربة والملاحظة ، أو جزءا من مشكلات الفلسفة ومعرفتها الكلية . ورغم ان تطوّر العلوم الانسانية قد أفرز تخصصّات في دراسة الانسان كعلم الاجتماع وعلم الاناسة(الانتروبولوجيا) ،فان الانسان ظل مع هذين العلمين أمّا جزءا من المجتمع او من الثقافة ،يخضع لهما أو يجد موقعه في الفكر الجمعي والممارسة العامة

والمفروضة عليه من قبل المجتمع او الثقافة . بل أكثر من ذلك، فان علم النفس ، ورغم اختلافه عن العلمين السابقين ، قد اهتّم بالانسان بما هو حالة مرضية ومرضوعا للعلاج والتحليل ، أكثر مما هو وجود حيّ قائم بذاته يبحث عن أسباب قلقة وألمه ومعاناته وسط ضياعه الكلّي وفقدانه لهويته وحرية تقرير مصيره .

صحيح ان التاريخ هو تاريخ الانسان ، وان العلم هو وسيلة تقدم الانسان ، والفكر هو فكر الانسان.لكن ما هو صحيح أكثر أن الانسان هو جزء من أحداث التاريخ ، بأسبابها ونتائجها ، وهو ايضاً موضوع العلم وغايته وأحد الجوانب التي يتناولها الفكر في علاقته بالوجود . ومعنى هذا ان وجوده المتميّز كانسان كان هامشيا وسط الاحداث التاريخية وتجارب العلم وثوراته وتطورات الفكر واهتماماته . وقد كان الانسان بحاجة الى مزيد من الاحداث والمآسي والأزمات والاختراعات حتى يتمكن من فرض نفسه على مجمل نشاط الفكر البشري .

لا تخرج علاقة الأدب بالانسان عن هذا السياق ، وان تميّزت عن غيرها في سعيها لأن تكون أكثر التصاقا وتعبيرا وتصويرا لوجود الانسان وموقعه في تاريخ الدول والعلم والفكر بشكل عام . ويشهد تاريخ الأدب نفسه على صحّة هذه العلاقة حيث يظهر الانسان بوصفه موضوعا واحدا من موضوعات الأدب المتعدّدة، كماأن احتلاله لمرتبة جوهرية في الانتاج الادبي انما جاء في فترة متقدمة جداً من تاريخه الطويل ، دون ان يعني ذلك ان الانسان كان غائبا بصورة مطلقة في مجمل التراث الأدبي ولدى جميع الشعوب والثقافات ،بقدر ما يعني ان حضوره لم يكن بالكثافة والتفصيل والتعمقّ كما هو حاصل اليوم أو في المسار التاريخي الذي انتهى الى ما انتهى اليه في عصرنا الحاضر ، حيث يفرض الوجود الانساني نفسه على مجمل النشاط الفكري ،سواء كان ذلك في الفن أو الأدب أو الفلسفة أو العلم أو السياسة . . الخ .

ولم يكن هذا الحضور المكثّف للانسان في الأدب مجرد رغبة ذاتية لدى الأديب ، بقدر ما كان ، وبصورة دقيقة،استجابة ومواكبة ومشاركة يتمثّلها الأدب ويعبّر عنها ويجاهد في نشرها ، لما تحفل به الحياة والنسق الحضاري والأزمات من توترات واحباطات انهالت جميعها على الانسان بما هو قيمة وجودية وهوية وارادة وحرية . وقد ساهمت تطورات تاريخية معينة ، منذ بدايات النهضة حتى اليوم ، في مضاعفة هذه الأزمات التي

افرغت الوجود من روحانيته والانسان من قيمته والعلم من غايته والحياة الانسانية من معناها .

وقد أسفرت هذه التطورات، بالرغم من ايجابياتها الكثيرة، عن ولادة اتجاهات ادبية تسعى الى اعادة الاعتبار الى الانسان،بأن تخرجه من وسط هذا التطور والتمزّق ، وتعبّر عن ردة فعله تجاه لامبالاة العلم والسياسة والاقتصاد والتقنية والحضارة المادية . وهي ردة فعل تكشف عن أعماق الوجود الانساني بكل تفاصيله النفسية والشخصية والاجتماعية ، كما تظهر حقّه في سبر أغوار ذاته وحريته في اختيار نمط حياته ومصيره والتعبير عن أفكاره وكذلك حقّه في رفض أو قبول المسار الراهن للأحداث . وهذا ما يفسّر الأسباب التي كانت وراء ولادة الاتجاهات الانسانية والرومنطقية والواقعية في الأدب الحديث والمعاصر ، والتي عبّرت فيها ، وبشكل خاص المدرستان الانسانية والوجودية، عن البعد الانساني ومكانة الانسان في الأدب وكذلك في ضروب الفن والفلسفة وغيرها . .

ويرى « جاك ماريتان » ان المذهب الانساني يرتكز على الانسان خاصة ، وان الكون ومافيه مجال رحب لوجود الانسان ومجال واسع لتحقيق ذاته وأمانيه وصقل مواهبه واحياء كرامته ، فيقول : « ان المذهب الانساني يهدف اصلا الى جعل الانسان أكثر انسانية والى اظهار عظمته الطبيعية ، وتحقيق نموه وتقدمه ، وعلينا ان نشركه بكل ما يعنيه في الطبيعة وفي التاريخ بحيث نجعل العالم يرتكز على الانسان ، والانسان يتّسع للعالم ، ويتطلب هذا المبدأ ان ينمّي الانسان فضائله الداخلية وقواه المبدعة وعقله المفكر ، وان يعمل على جعل قوى العالم الطبيعية مسخّرة لأجل حريته ، وهكذا نرى ان المذهب الانساني لا ينفصل عن المدنية والثقافة لأن لهاتين الكلمتين نفس معناه ». ثم يفلسف بعد ذلك نظريته ويضعها ضمن فكرتين رئيسيتين أولاهما ، انسانية فقهية التمركز(Theocentrique)وهي التي تجعل الله مركز الانسان وتنطوي هذه الفكرة على المفهوم الديني المسيحي لوجود الانسان وخصائله المتميزة بالفضيلة والمحبة والحرية وغيرها . وثانيهما انسانية ذاتية التمركز (Antropocentrique) وهي التي ترى الانسان نفسه هو مركز الانسان وبالتالي فهو مركز الكون والاشياء كلها . .[٥١]

ثم جاءت المدرسة الوجودية في الأدب المعاصر لكي تعبّر عن وجود الانسان بما هو انسان ، بصرف النظر عن جنسه ولونه وقوته وثقافته وتقدمه ، وتجعل منه مرآة نفسه ومرآة

غيره من البشر ، وذلك كله في نسيج ادبي يدخل الأدب وفنونه ومضامينه في سياق جديد ، اكثر انسانوية وأكثر تعبيرا عن حاجة الوجود الانساني اليوم الى الأخوة والمحبة والعدل والحرية والكرامة . ولم يكن هذا الادب الوجودي بمعزل عن التأثيرات التي افرزتها عوامل تاريخية وفكرية وحضارية منذ بدايات هذا العصر . فالحروب ، والعالمية منها بشكل خاص، وسياسات السيطرة والاستعمار وضروب الجشع والنهب والاضطهاد والتبعية وفرض الثقافة الأقوى وعدم الاعتراف بهوية الشعوب المغلوبة وتمسّك هذه الأخيرة بها ، مع كل ما يرافق ذلك من مآسي وويلات وعلى جميع الصعدوالمستويات؛وكذلك نمط الحياة والحضارة الذي فرضته التقنية وعمليات اخضاع الانسان لحاجات العلم والصناعة والاستهلاك مع ما يتضمن ذلك من اعلاء لقيمة المادة على حساب الروح ، وافراغ الوجود الانساني من أبعاده الروحية والاخلاقية وتهميش علاقة الانسان بالحضور الالهي واضفاء منطق المنفعة وحدها على علاقات البشر ، كل هذه العوامل مجتمعة ساهمت في جعل الانسان القلب النابض للأدب الوجودي والفلسفة الوجودية ، وفي أساس الأفكار الرافضة لمسار العلم والحضارة في يومنا الحاضر . فالانسان في الأدب الوجودي ليس مجرد انفعال ذاتي وردة فعل شخصية تجاه هذه العوامل ، وانما هو ، وبالدرجة الأولى ذلك الانسان الذي يجد في ذاته مكانة لغيره من البشر ، والذي يحقّق انسانيته في نظرة انموذجية لنفسه ولغيره وللوجود برمته ، بما هو وجود يعطي للانسان قيمة أعلى وللحياة معنى وللحضارة غاية ، لا مجال فيه للتفرقة من أي نوع كانت ، بحيث يكون الانسان مسؤولا عن ذاته في نفس اللحظة التي يكون فيها مسؤولا عن غيره وحيث لا يكون تحقّق ذاته على حساب ذات انسان آخر . فما يرغب به لنفسه ، يرغب به لكل الناس . وكما يقول « جوليان هكسلي » فان البعد الانساني للتفكير يقوم « بالضرورة على التوحيد بدلا من الثنائية ، ويؤكد وحدة الفعل والجسد معا ، وهو شامل كلّي بدلا من أن يكون فوق الطبيعة ، يؤكد وحدة الروح والمادة ، وهو مذهب يشمل رحاب العالم بدلا من أن يكون سببا للفرقة ومدعاة للتقسيم مؤكدا وحدة الجنس البشري بأكمله . . »(٥٢)

وبهذا المعنى أيضا يقول «سارتر» : « عندما نقول ان الانسان مسؤول عن نفسه ، لا نعني ان الانسان مسؤول عن وجوده الفردي فحسب بل هو بالحقيقة مسؤول عن جميع

الناس وكل البشر . . وعندما نقول ان الانسان يختار نفسه بنفسه نعني بالتالي ان الانسان الذي يختار نفسه انما يختار تبعا لذلك جميع البشر . . »[٥٣]

ولما كان الانسان موضوعا مشتركا بين الأدب الوجودي والفلسفة الوجودية ، فانه سوف يكون وجها هاما من وجوه العلاقة بين الفلسفة والادب.

٣ ـ الابعاد الانسانية للفلسفة

كما فرض الـوجود البشـري نفسه على الادب ، كـذلك احتـل مكانـة خاصـة في الفلسفة . وكما احتاج الادب الى تاريخ طويل لكي يتحدث عن الانسان « من الداخل » بعد ان تحدث عنه طويلاً « من الخارج » ، فان الفلسفة ايضاً جعلت الوجود البشري موضوعاً محورياً لمجمل البناء المعرفي الذي شيّدته على مرّ العصـور ، وان كانت لم تتطرق بشكل تفصيلي لمشكـلات الانسان الـداخلية ، الاكثـر ذاتية ، الاّ في مـرحلة متأخرة . ورغم ان الانسان ، كموضوع وذات ، قد لازم الادب والفلسفة منذ ان كان هناك ادب وفلسفة ، فان تطور الحضارة ووسائل المعرفة وما رافقها من متغيرات سلبية وايجابية ، طالت مجتمعة الوجود البشري وإنعكست فيه ـ كما ذكرنـا سابقـاً ـ واضعة الانسان في مواجهة البعد الواحد للحضارة والعلم ورأس المال والنسق الاجتمـاعي ـ الاخلاقي الذي انبثق منها ، ووضعت في نهاية الامر الادب والفلسفة امام ضرورة التعبير عن هذه الوضعية الجديدة للانسان في الوجـود ، كما فـرضت عليهما اهتمـاماً نـوعياً بمشكلات الوجود البشري يختلف عن اهتماماتهما السابقة ، لكي يقترب اكثر فأكثر ، ويتناول الانسان في ذاته ، في علاقاته مع الآخرين ، في تأثيرات الحضارة المعاصرة على مسار حياته ونظرته الى الوجود والعالم ، في موقفه من هذه التأثيرات وفي الاحتمالات الممكنة والآفاق المغلقة والمفتوحة امام ضرورة تحديد هويته وقراره ومصيره .

واذا كانت الفلسفة قد عرفت مشكلات ابدية وزائلة ، وقدّمت نفسها في تعريفـات متعددة ومختلفة ، وخضعت لتأثيرات الدين والعلم والحضارة والسياسة ، فانها ، بالرغم من كل ذلك ، لم تضع الانسان خارج مجالها ، بقدر ما ادخلته معها في سياق تطورها العام . وبالتالي ، فان مكانة الانسان في الفلسفة تفترض مراجعة لا غنى عنها لتطور الفكر الفلسفي ، وهي مراجعة تؤكد انشغال الفلسفة بالوجود البشري الى جانب انشغالها

بموضوعات اخرى تتصل بهذا الوجود بطريقة او باخرى . فالفلسفة ، كما الادب ، نظام معرفي يحمل في ذاته اجوبة على اسئلة،مشكلات وحلول ؛ ورغم اختلاف وسائلهما ، فان الفيلسوف والاديب يجسدان في فكرهما التجربة الخاصة لكل منهما ، ويعملان على ايصال هذا الفكر وتلك التجربة الى الآخرين .

تكشف مجموعة التعريفات التي عرضناها في الفصول السابقة عن طبيعة الفلسفة بما هي « معرفة » بالوجود ، وسواء كانت الفلسفة معرفة علمية او نظرية ، تأملية او منطقية ، واقعية او متعالية على الواقع ، فان صلة الفلسفة بالمعرفة ترجع الى جذور الفلسفة نفسها بوصفها الانشغال الفكري بالوجود ككل : الانسان والكون والطبيعة والمجتمع . . . بيد انه من الاهمية بمكان التفريق بين المعرفة والحقيقة من ناحية اولى ، وبين المعرفة والعلم من ناحية ثانية ، وبين المعرفة والانسان من ناحية ثالثة . وكذلك التنّبه لموضوع الفلسفة نفسها التي قدلاتولّد المعرفة بقدر ما تبحث في جوهرالاشياء التي تقدمها معرفة متاحة بالفعل ، بحيث يقتصر عمل الفلسفة على تحليل وتقييم وتفسير جواهر الاشياء المعروفة بظواهرها . كما ينبغي الاخذ بعين الاعتبار ان الشكل الفلسفي للمعرفة يحمل من الخصوصيات ما يجعل لكل فلسفة طريقاً ونتيجة واحتمالات خاصة بها . وقد تبيّن لنا من خلال التعريفات التي ذكرناها ، ان الوحدة النسبية للشكل الفلسفي للمعرفة تتضمن عملياً اختلافات وتعارضات اساسية احياناً ونسبية احياناً اخرى . وأهم اختلاف يمكن ذكره هو ذلك الاختلاف القائم بين اتجاه فلسفي يؤسس المعرفة على قاعدةالايمان ، او اتجاه يؤسسّها انطلاقا من مسلمات حدسية او قبلية سابقة على التجربة ، او ايضاً اتجاه يقيم المعرفة استناداً الى الحقائق التي اثبتتها التجارب العلمية والخبرات اليومية .

وبشكل عام ، تأخذ الفلسفة طابع المعرفة النظرية التي يكوّنها الانسان حول الوجود . وسواء كانت هذه الفلسفة قائمة على العقل او الحدس او التجربة العلمية ، فان مهمتها تنحصر في إطار نظري ، وهو الاطار الذي يغلب عليه التركيب والتحليل بعكس الاطار التجريبي للعلم . وبهذا المعنى يقول « اويزرمان » انه « لما كانت الفلسفة تركب ، وتحلّل تحليلاً نقدياً ، وتفسّر الانماط المختلفة للمعرفة والخبرة الانسانية ، فان طرح المشكلات الفلسفية وحلها على السواءتركيبيان في طابعهما . ففي الفلسفة تمتزج الانماط المختلفة اختلافاً كيفياً، ولا يمكن ردها الى مجرد انعكاس علمي للواقع ، في

كل مرحلة ، وفي مراحل مختلفة من تطورها يمكن ان يسود نمط او آخر من المعرفة ، ومع ذلك فان الفلسفة تظل معرفة نظرية . وفي هذا الصدد ينبغي التأكيد مرة اخرى على ان المعرفة النظرية لا تكون دائماً ـ بأي حال ـ علمية في طابعها ، وبعبارة اخرى فان النظرية والعلم ليسا بأي حال شيئاً واحداً . . . اذ يمكن ان تكون المعرفة العلمية نظرية او تجريبية ، ومع ذلك فان المعرفة الفلسفية لا يمكن ـ من حيث المبدأ ـ ان تكون تجريبية . ولكن النقطة المهمة هي ان الفلسفة ـ بينما تتطور كمعرفة نظرية ـ يمكن ان تكون غير علمية بل وحتى مناهضة للعلم . . . » (٥٤) وهذا يعني ان الفلسفة لا تعدو كونها إلماماً نظرياً بالوجود ، اكثر مما هي معرفة عملية به . فقد تكون الفلسفة مجرد معرفة نظرية قائمة على التأمل الفكري والتركيب النظري . واصحاب هذا الرأي ، الذي عرفته الفلسفة اليونانية ، يعتبرون ان الشكل الفلسفي للمعرفة يتكّون اساساً بواسطة استنباط منطقي واستنتاجات يستمدها الفيلسوف من تحليل افكار ومفاهيم الحياة اليومية ، ومن تحليله وتوضيحه لمعاني الكلمات . . . الخ . ويعتبر « افلاطون » اهم من عبّر عن هذا الشكل التأملي من خلال جعله « الروح » بمثابة مركز التجمع شبه الوحيد لنشاطات الذهن . وهذه الروح هي التي تبحث عن المعرفة وتصل اليها من خلال تعاليها على كل انفعال يصدر عن المادة . ففي محاورة « فيدون » يشير « افلاطون » الى ان الانسان المفكّر يستطيع تناول كل ما امكنه من الاشياء عن طريق قوى الفكر وحده . اي برفض كل الاشياء التي تقدمها له الحواس ، « عيناه واذناه ولمسه وكل نوع من انواع الحركة . . » وبرأيه ، فان الفكر وحده هو الوجود الحق ، او على الاقل جزء منه ، يتكّشف للذهن . يعني هذا ان الفلسفة ، بالاساس ، « نظرية » ، اي انها تعالج موضوعها بنسق من التصورات والتأملات والمفاهيم ، دون ان تعني كلمة « نظرية » انها خالية من اي نشاط . اذ ان كون الفلسفة نظرية انما يؤكد حقيقة انها ممارسة فكرية بالدرجة الاولى . وغالباً ما يكون لهذه الممارسة الفكرية وظيفة محددة وغاية معينة (٥٥) .

وهكذا تكون المعرفة الفلسفية بالانسان مجرد معرفة نظرية او نشاط فكري ، او تأمل ذهني ، وتكون علاقتها بالانسان ليس كما هو ـ اي انسان من لحم ودم ـ وانما بالتمثلات الفكرية التي تكوّنها عنه او تسقطها عليه . بحيث يصبح الوجود الانساني العيني مختزلاً في مقولات ومفاهيم ومسلمات تصدر كلها عن الفكر الذي يدعي هكذا انفصاله وتعاليه

على الوجود . ويمكن ان نضيف الى هذا النمط من الفلسفة صفة الكلية او الشمولية ، وهي صفة تجعل الانسان جزءا من كل شامل . فكما ان الفلسفة تدرس الكليات وليس الجزئيات ، الاشياء في مجموعها وشموليتها وليس في تفردّها وخصائصها ، فانها ايضاً تنظر الى الانسان بما هو جزئية متناثرة لا اهمية لها في البناء الكلي للوجود والتاريخ . اذ ان الفيلسوف ، كما يقول « افلاطون » هو ذلك « الانسان المتأمل الذي يتطلع الى الوجود ككل ، ويستوعب الازمنة بأسرها . . . » (٥٦) صحيح ان الوجود الواقعي هو مصدر كل فلسفة او سبب قيامها ، لكن ما هو صحيح ايضاً هو الطابع الكلي والشمولي الذي ينزع اليه كل فيلسوف وهو في سياق تقديم تجربته في نسق فكري ما . ولما كان الفيلسوف في حاجة الى بناء عقلي لوجوده كمقدمة لايصال تجربته الذاتية الى الآخرين ، « وما دام الفهم في صميمه ضرباً من التوحيد ، فان العقل البشري لا بد من ان يجد نفسه مضطراً الى إعادة تركيب الواقع عن طريق التصورات العقلية » (٥٧) . دون ان يعني ذلك ان الفلسفة تحصر عملها في المعرفة النظرية الشمولية للواقع ، اذ انها الى جانب ذلك تدرس ، وبشكل نظري ايضاً ، موضوعات لا صلة لها بالواقع الملموس او الاشياء المدركة بوجودها الحاضر والعيني . ويدخل في هذا النطاق سعي الفلسفة للبحث عن وجود مطلق او مثالي ، او ما وراء الطبيعة بما هو مثال متعالٍ او فكرة مطلقة او روح كلية ، دون الحاجة الى إقامة صلات تحقق ومطابقة بين الوجود الواقعي والوجود غير الواقعي ، وان كان الثاني يتضمن حقيقة او غاية يسعى الاول الى محاكاتها او التماهي معها او بلوغها .

وقد تكون الفلسفة معرفة علمية ، بمعنى انها العلم الذي يدرس ظواهر الوجود بوصفها موضوعات العالم الخارجي ، ومنها الانسان الذي يتحول من ذات مفكرة وفاعلة ومنفعلة الى مادة او موضوع للبحث التجريبي ، كما هو الحال في علم الاحياء او علم النفس او علم الاناسة او العلوم التطبيقية الاخرى . وقد بدأ هذا الميل العلمي يطغى على الفلسفة في اعقاب بروز وتطور العلم الحديث في الغرب ، اذ بدأت النظرة التقليدية للفلسفة والقائلة بانها محبة الحكمة تزول تدريجياً لتحل محلها رؤية حديثة تجعل الحكمة والعلم في وئام واتفاق وتكامل ، بل ان البعض مضى الى اكثر من هذا ونادى بان تكون الفلسفة علماً وحسب . اي انه باستطاعة الفلسفة ، « بل يتعين عليها ان تكون نسقاً

من معرفة مؤسسة على العلم » (٥٨) . وقد لاقت هذه الفكرة رفضاً قاطعاً من قبل فلاسفة ومذاهب فلسفية كانت تقول ، ولا تزال ، « ان الفلسفة ليست ، ولا يمكن ولا ينبغي ان تكون ، علماً » (٥٩) . ذلك ان الفلسفة تسعى دائماً الى تجاوز ما هو آني الى ما هو مستقبلي ، ما هو منظور الى ما هو غير منظور ، ما هو خاضع للتجربة والبرهان الى ما هو غير قابل للتجربة والبرهان .

فالعلم لا يملك معرفة تامة بحقائق الكون والوجود والكبرى ، كما انه لا يستطيع الاقتراب ، مثل الفلسفة ، من اسرار الوجود وابعاده المتعالية . وفي حين يسعى العلم الى الهيمنة على الحقيقة ، فان الفلسفة تكتفي بالبحث عنها . وكان الفيلسوف الوجودي الفرنسي « غبريال مرسيل » قد وقف موقفاً متشدداً من الفكرة القائلة بان الفلسفة هي معرفة علمية ، وذلك لانها ، برأيه ، تتناقض مع طبيعة الفلسفة ، « التي لا تهيمن ابداً على الحقيقة ولكنها تسعى دائماً اليها ، حيث انها تعي انه حتى الحقيقة المكشوفة هي حقيقة لا يمكن التعبير عنها من حيث الجوهر ، فقط « الحقائق الجزئية » التي يكشفها العلم هي التي يمكن التعبير عنها لانها حقائق لا شخصية ، وقيمتها وطابعها اللاشخصي لا ينفصلان الواحد منهما عن الآخر . . . » (٦٠) .

وقد تكون الفلسفة ، او انها فعلا ، دراسة الوجود من حيث هو موجود ؛ وسواء عبّرت عن موضوعها بمنهج علمي او منطقي او تجريدي او شمولي او تأملي او نظري او ما ورائي ، فانها حافظت على جوهرها ووظيفتها القائمين على مبدأ البحث عن حقائق الوجود ومعرفة حركته وغايته ، والتوغل في اعماق الواقع الانساني ، بكل ما فيه من اسئلة ومشكلات وامكانيات ، والكشف عمّا في الحياة من قيم ومعتقدات ومنظومات فكرية واجتماعية ، وصيرورة كل ذلك في تواصل الزمن وامتداد المكان واختلاف طبائع الانسان . . .

وبالتالي ،فالفلسفة تدرس العلاقة القائمة بين الوجود والانسان ، دراسة لم تنقطع رغم تطور التفكير الفلسفي بأدواته ومناهجه ونتائجه . فالبحث الفلسفي في الوجود بشموليته او بظواهره الجزئية والعابرة كان قد رافق الفلسفة منذ وقت طويل . وكان قد برز اولاً في الفلسفات الهندية والصينية القديمة التي كانت ترى في الفلسفة محاولة لمعرفة الاخلاق

والسعادة والفضيلة ومصير الانسان . . . وكان « بوذا » ، كما هو معروف ، لا يهتم بمعرفة اصل العالم وحركته وغايته بقدر ما كان يهتم بكيفية القضاء على الآلام . وسواء كانت الفلسفة بحثاً في جوهر الوجود ، كما يقول « ارسطو » ، اودراسة ما يوجد في كل شيء ، كما يقول « هيغل » ، اومعرفة الوجود في كليته ، كما يقول « يسبرز » ، فانها وثيقة الصلة بحياة الانسان ومصيره .

وكان « موريس بلوندل » قد لاحظ ان التفكير الفلسفي يتألف من عاملين مترابطين ومتمايزين في نفس الوقت : « معرفة نظرية بالحقيقة اليقينية، وحلاً عملياً متيناً لمشكلة المصير الانساني . . وقصارى القول ان الفلسفة قاعدة للحياة والخلق تستند الى يقين عقلي » . ويعني هذا ان الفلسفة برأيه ، ينبغي عليها انتستجيب لحاجة مزدوجة عند الانسان : « حاجة الى التنظيم المنهجي والتسلسل العقلي ، تمليها علينا الرغبة في تكوين نظرة شاملة استيعابية الى الوجود ؛ وحاجة الى تحديد مكانة الموجود المفكر والكشف عن سر وجوده في الكون ، تمليهاعلينا الرغبة في ازاحة النقاب عن احجية المصير البشري ، والعمل على تحقيق « النجاة » او (الخلاص) له في هذه الحياة الدنيا . . . »[٦١] واكثر من ذلك ، فان الفيلسوف الفرنسي « هنري برغسون » اشار الى ان الفلسفة لا تستحق منا ساعة واحدة من التأمل والتفكير اذا كانت لا تقدم لنا حلولاً او إجابات تجاه المشكلات الخطيرة التي تثيرها الانسانية . ذلك ان موضوع الفلسفة الاساسي يكاد يكون محصوراً في الاجابة على هذه المشكلات . وحسب ما يقول « لويس لافل » ، فانه « ليس ثمة مشكلة يمكن ان تكون اشد خطورة بالنسبة الى الانسان من مشكلة الوعي الذي يستطيع ان يحصلهعن نفسه ، وعن معنى وجوده ، وعن مكانته الخاصة في الكون ؛ وهذا كله انما هو موضوع الفلسفة »[٦٢] .

وكنا قد ذكرنا في صفحات سابقة ان الاسطورة عبّرت عن الوجود والانسان في سياق عمليات الخلق والتكوين التي انبثقت عن صراعات الآلهة القديمة ، وذلك في سياق محاولة فهم الانسان لاصله واصل الوجود المحيط به . ثم جاءت الفلسفة اليونانية بتجاوز اولي للتفكيرالاسطوري قائم على البحث عن الوجود المطلق المستقل عن الانسان ، والذي يتجاوز الانسان وقدراته بصورة لامتناهية ، وان كان الانسان نفسه يحتل موقعاً هاماً فيه ، دون ان يكون هو موضوع الفلسفة بصورة مباشرة . ثم جاء السفسطائيون بفلسفة

تعيد الاعتبار الى الانسان وحياته الفردية بعيداً عن مشكلات الوجود المطلق او الكون الطبيعي . ووصل الامر مع « سقراط » الى الاقرار بعجز الانسان عن حلّ المشكلات المتعلقة بأصل العالم ، والمطالبة بان تكون مهمة الفلسفة مساعدة الانسان على معرفة ذاته . بمعنى آخر، اسسّ هذا الفيلسوف حالة انتقال نوعي في تاريخ الفلسفة ، اي الانتقال من معرفة العالم الخارجي ، بما هو وجود مستقل عن الانسان ، الى معرفة الذات وطبيعة الماهيّة الانسانية والاسئلة المرتبطة بها ، كالعلاقة بين البدن والروح ، بين الحياة والموت ، بين الحياة ومعناها والمصير وحتميته . اما « ارسطو » فقد اعاد الاعتبار الى البعد الانساني عندما قال ان « الانسانية افق والانسان متحرك الى افقه بالطبع ودائر على مركزه » (٦٣) .

وفي الفلسفة الاسلامية ، كما في الدعوة الاسلامية نفسها ، يظهر الانسان في كمال دوره كخليفة الله على الارض ، بحيث تكون تعاليم الوحي ومسوغات الشرع وقدرات العقل موضوعة كلها في تصرّف الانسان لكي يتمكن بواسطتها من معرفة خالقه ، معرفة ذاته ، معرفة الوجود في بدايته ونهايته وموقعه العابر في هذا الوجود ، ومعرفة الوسائل والغايات التي ينبغي عليه اتباعها والسعي اليها في نظامه السياسي والاجتماعي والاخلاقي والحضاري . . . اما في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى ، فقد احتلت مسألة وعي الانسان لذاته ولوجوده حيزاً ملحوظاً ، كما ان العقيدة المسيحية نفسها تقوم ، فيما تقوم عليه ، على تضحية رسولها من اجل الخلاص الانساني . وبالتالي فان السبيل الى معرفة الذات يغدو لا مفّر منه من اجل معرفة الله والايمان به . وسواء انطلقت هذه المعرفة من الايمان او العقل او من التوفيق بينهما ، فإنها شكلت موضوعاً هاماً من موضوعات هذه الفلسفة . فالوجود الانساني سؤال كبير وضاغط ، وعلى الانسان دائماً ان يبحث عن موقعه فيه وعلاقته به وفهمه له . وكان القديس « اوغسطين » قد وجد في الانسان نفسه سراً لا ينضب : « اذا كنا نعني بالهاوية الاعماق السحيقة ، ألا يكون قلب الانسان هاوية ؟ وما الذي يمكن ان يكون ابعد عمقاً من تلك الهاوية ؟! ان البشر قد يتكلمون ، وقد نراهم بالجوارح ، ونسمعهم وهم يتكلمون ، لكن من منهم يمكن النفاذ الى فكره ، ورؤية شغاف قلبه ؟! ألست تعتقد ان في الانسان عمقاً يصل غوره الى حدّ ان يختفي حتى على منّ يحمله بين جوانبه ؟ ومن ثم فإن الحقيقة والفهم لا يوجدان في

القضايا بقدر ما يوجدان في اكتشاف المرء لاعماق وجوده نفسه ، من خلال التجربة المباشرة بالحياة . . . » (٦٤)

وعندما بدأت النهضة في اوروبا وما رافقها من ثورات في مجال العلم ، اخذ الوجود البشري ابعاداً جديدة داخل منظومة الفكر . فقد اصبح العلم والمعرفةالعلمية من الشروط المسبقة التي لا غنى عنها لكل انسان يحاول ان يعرف ذاته وموقعه في الوجود . وبالتالي ، لم تكتف انجازات العلم بدفع « اللاهوت » الى التراجع امام قوة « العقل » المتنامية ، وانما تعدت ذلك الى وضع الانسان نفسه في مكانة هامشية بالمقارنة مع مكانة الوجود المادي او الطبيعة داخل نظام الفكر الحديث . بل اكثر من ذلك ، فقد اصبح الانسان موضوعاً للتجربة مثل باقي الموضوعات التي تتناولها المعرفة العلمية . وكان ارتداد النظرة الى الوجود البشري يدعم هذا الاتجاه . فقد اصبح الانسان فرداً في مجتمع ، او كائناً عضوياً يدرسه علم الاحياء بما هو « موضوع مادي يتألف من كربون واوكسيجين ، وكالسيوم ، وغير ذلك من العناصر التي يتكون منها الجسم » (٦٥) ، او جسماً طبيعياً يخضع مثل غيره الى قوانين الطبيعة وحدها بما تمثله وتفرضه على الانسان من التأثيرات المحسوسة للعالم الخارجي ، بصرف النظر عن موقفه ازاء هذه التأثيرات ومدى انعكاسها على مسار حياته وقراره في هذهالحياة .

وهكذا بدأ الانسان مسيرة خضوعه لمقولات العقل المعصوم ، كما يقول «ديكارت» ، الذي ربط الوجود بأولوية الفكر ، وشدّد على دور العقل في الكشف عن الحقيقة بوضوح وبدون مخاطر الوقوع في الصواب او الخطأ او الشك . وبالتالي لم يعد هناك ثمة حاجة للبحث عن معنى الوجود وقيمة الانسان في الايمان او النظام الالهي ، وانما في العقل المؤسّس على العلم يمكن للانسان ان يتوصل الى معرفة موقعه في الوجود .

ثم ما لبث الانسان ان فقد ارادته وهويته وسط تحديدات العلم والعقل . ارادة وهوية اصبحتا محكومتين بسلطان العالم الخارجي ، سلطان العلم والتقنية والمجتمع والدولة ، بحيث يكون الانسان قابلاً لان يتحول الى « آلة توجهها ، على نحو متغطرس ، قدرية غير مشروطة » ! كما يقول « لاميتري » (٦٦) . ولما كان الانسان هو « الكلمة النهائية لكل فلسفة » ، كما يقول« الكييه » (٦٧) ، فإن فلاسفة الغرب الحديث والمعاصر سوف يواجهون محاولات العلم الرامية الى اختزال الوجود البشري في بعده المادي وادراجه

ضمن مجموعة من الموضوعات الطبيعية والمقولات العقلية ومنجزات الصناعة وانظمة الادماج والاستهلاك . فاذا كان العلم وسيلة للسيطرة على الطبيعة وتحويلها بما يخدم مصلحة الانسان ، فان هذاالاخير يملك ارادة توجيه العلم والغاية من سيطرته المتنامية على العالم الخارجي المادي والموضوعي . وبالتالي فان الانسان يظل محتفظاً بمسافة ما عن الوسائل التي ابتكرها لخدمته ومصلحته ، كما يبقى في الانسان جوانب لا يستطيع العلم اختراقها او ادعاء معرفتها بصورة شاملة ومطلقة .

وكانت الفلسفة الوجودية اكثر الاتجاهات المعاصرة تعبيراً عن هذه الحقيقة . وكان « ديكارت » قد نادى بضرورةالاستفادة من العلم من اجل تغيير الشروط المادية للحياة البشرية وتمكين الانسان من ان يصبح سيد الطبيعة ومالكها ، لكنهوفي نفس الوقت لم يسّلم بغلبة المادة على الروح ، كما انه لم يكتف بالنظر الى الانسان كذات مفكرة وانما تعداها الى وضع الارادة الانسانية في تبعية للعقل الذي تعود اليه وحده القدرة على التحكم في سلوك البشر ومعتقداتهم وانماط حياتهم السياسية والاخلاقية . « وعلى النقيض من هذا التصور المجرد العقلاني للانسان ، الذي يرى حسية الانسان وانفعالاته المظاهر الاولى ، شبه الحيوانية ، للماهية الانسانية ، فان الفلسفة المادية في القرن السابع عشر ، وخاصة في القرن الثامن عشر ، وضعت نظرية تجربية في الذات تنطلق من القضية الحسية القائلة بان المعرفة وكل حياة الانسان الانفعالية تنشأ من الادراك الحسي للعالم الخارجي . وتعامل المادية الآلية (الميكانيكية) الانسان على انه جسم طبيعي يخضع لقوانين الطبيعة . وهذا التصور لماهية الانسان « الطبيعية » ـ المشروطة بالضرورة بالواقع المحيط ـ هو ردّ اعتبار انساني للحياة الانسانية الحسية ، التي كان الدين قد شجبها ، وكان المذهب العقلاني في القرن السابع عشر قد حطّ من قدرها بشكل واضح » . (٦٨) وهكذا تغدو الصفات الحسّية ، وحب الذات ، والمتعة والمصالح الشخصية المفهومة فهماً صحيحاً هي اسس كل الاخلاقيات . والمساواة الطبيعية للذكاء الانساني ، ووحدة تقدم العقل وتقدم الصناعة ، الخبز الطبيعي في الانسان والمقدرة الكلية للتربية هي النقاط الاساسية في رؤية المذهب الحسي للانسان منذ بداية القرن الثامن عشر ، كما يقول « كارل ماركس » الذي يشدّد موضحاً انه « اذا فهمت المصلحة فهماً صحيحاً فانها هي مبدأ كل الاخلاقيات ، وينبغي التوفيق بين مصلحة

الانسان الخاصة مع مصلحة الانسانية . واذا كان الانسان غير حر بالمعنى المادي ، اي ليس من خلال المقدرة السالبة على ان يتحاشى هذا او ذاك ، وانما من خلال القدرة الايجابية على تأكيد فرديته الحقيقية . . . وينبغي ان يعطى كل انسان مجالاً اجتماعياً ليمارس الاظهار الحيوي لوجوده . فاذا كان الانسان يتشكّل بفعل ما يحيط به ، فان ما يحيط به ينبغي ان يكون انسانياً . . . » (٦٩)

واذا كانت فلسفة « الطبيعة » مدخلاً لفهم الماهية الانسانية عند « سبينوزا » الـذي خصصّ كتابه حول الاخلاق من اجل الاجابة على الاسئلة المتعلقة بمشكلة الانسـان وحريته ، واذا كان « توماس هوبز » قد ارجع الانسان الى المجتمع واختزلـه في صفة « المواطن » او « الفرد الاجتماعي » ، واذا كان « لوك » قد بنى معرفة قائمة على رد نظام الاخلاق والمعرفة الى الابعاد الحسية للوجود الانساني ، فان « كانط » لن يكتفي بنقد التجريد العقلاني والتمثلاّت الحسّية المادية وانما ينكر امكانية العقل ، وكذلك العلم في معرفة الوجود في ذاته ، تماماً كما ينكر إدعاءاتهما في معرفة الجوهر الكامن فيما وراء عالم الظواهر . وبالتالي فالعقل النظري والعلم ، وان كانا من ضرورات الواقع ، لن يتجاوزا معرفة الظواهر المادية وحدها ، بينما العقل العملي او الاخلاق هو وحده الذي يكشف الماهية الانسانية ويحدّد معاني المصير والحياة وغايات الوجود الانساني . ولكي لا نعيد تكرار ما سبق ذكره في الفصول السابقة ، فان غالبية المذاهب الفلسفية تأثرت بالعلم ، سلباً وايجاباً ، وهي في سياق تحديد البعد الانساني لرؤيتها الفلسفية للوجود . فالانسان يصبح هكذا مختزلاً في العقلِ وخاضعاً له ، او جزءاً من عالم المحسوسات او الطبيعة المادية ، او موضوعاً من موضوعات العلم ، او فرداً في مجتمع ودولة ، او هوية في منظومة اخلاقية . . الخ ، بيد ان وجوده الشامل في هذا العالم ، ارادته وحريته ، نظرته وممارسته مشاعره واحاسيسه ، اسراره وآلامه ، الابعاد الروحية لوجوده ، موقفه من العلم والصناعة والحضارة ، حاجته الى وضوح الغاية والمعنى فيما يتعلق بحياته ومصيره ومستقبله ، كل هذه العوامل لم تحصل على اهتمام كافٍ ، تماماً كما ان العلم لم يكن بمقدوره النفاذ الى صميمها ، رغم انه يدّعي القدرة على التحكم في كل الاشياء ، بما فيها الانسان . بالمقابل ، جاءت الفلسفة الوجودية لكي تعيد الاعتبار الى الانسان بما هو وجود اصيل يفلت من العلم وتحديدات العقل الكلية والصارمة . فالانسان وجود متكامل

يتجاوز كل معرفة موضوعية ، وكافة التعريفات والتفسيرات الممكنة والتي تجعله موضوعاً من موضوعات العالم الخارجي فحسب . بالنسبة للوجودية ، فان الانسان قد تناثر اجزاء تناول كل جزء منها فرع من فروع العلم والفلسفة . لكنه كوحدة وجودية ، كوجود متعين ومتكامل واصيل ، فانه يتجاوز كل معرفة موضوعية . فقد يكون الانسان جسماً في علم وظائف الاحياء ، او نفساً في علم النفس، اوفرداً اجتماعياً في علم الاجتماع، او مادة موضوعة للتجربة والملاحظة في العلوم التطبيقية ، او عاملا ومستهلكا في نمط الحياة المادية ، او شيئاً او ظاهرة خارجية من اشياء وظواهر هذا العالم المادي ، او ذاتاً مفكرة وعقلاً معصوماً وروحاً مطلقة وممارسة اخلاقية ، كماتتحدث عنه اعمال بعض الفلاسفة ، إلا انه ، وإلى جانب كل هذه الجزئيات المنبثقة والمتناثرة ، يظل سراً وسؤالاً مستمراً ، كلما اقترب منه العلم ، كلما اكتشف ان فيه شيئاً آخراً غير كونه « موضوعاً » ، وان فيه اعماقاً يكاد العلم لا يراها ، بل حتى ولا يعرفها . وبهذا المعنى ، يقول الفيلسوف الوجودي « كارل يسبرز » : « لا ينتج العلم معرفة للموجود ذاته . بل انه لا يستطيع ان يقدم لنا سوى معرفة بالظواهر او الموضوعات الجزئية داخل النظام المتناهي . وهو لا يستطيع ان يضفي على الحياة معناها او اهدافها او قيمها او اتجاهاتها . بل اننا في قلب التفكير العلمي يمكن ان نصبح على وعي بحدوده ، وبالتالي بذلك الذي يكمن مصدره في شيء غير ما هو متاح للبحث العلمي ، ويمكن ان نصبح على وعي بالطموح الى تحقيق وحدة المعطيات الجزئية للعلم » (٧٠) .

وفق هذا السياق ورغم اعترافها باستحالة اخضاع الوجود البشري لكل معرفة موضوعية ، بدأت الفلسفة الوجودية تحديد البعد الانساني في رؤيتها الفكرية للانسان . فقد رفضت التقسيم التقليدي لثنائية الموجود البشري بين النفس او الشيء المفكر والجسم او الشيء الممتد . ذلك ان الانسان بوصفه وحدة نفسية ـ جسمية لا يمكن معرفته بصورة حقيقية اذا انطلقنا من ثنائيته وليس من واحديته التي تعبّر عن وجوده في العالم . صحيح ان الانسان يكون موجوداً في العالم من خلال جسمه ، لكن ما هو صحيح اكثر ان الانسان ليس مجرد ذلك « الشبح الكامن في الآلة » ، كما يقول « جلبرت رايل » ، وكما كان يعتقد الفلاسفة منذ « افلاطون » حتى « ديكارت » حيث تظهر الذات الحقة والانسان الحقيقي من الداخل ، بينما يكون الجسم عبارة عن شيء زائد او هيكل

او إطار من نوع ما [٧١] . فالجسد ليس مجرد « عضلات وعظام وأعصاب وأعضاء من كل نوع » ، وانما هو طريقة للاحساس بالوجودفي العالم والمشاركة والحضور . فهو مصدر الالم وكافة الاحساسات الاخرى ، وهو مكمن التفكير بالتناهي والزوال وانتظار الموت والبعث ، وهو مصدر الرغبة في حب البقاء والخلود . . .

واذا كان موضوع الجسد قد تعرض لاهمال متكرّر في تراث الفكرالغربي ، فإن نظرة الفلسفة الوجودية اعادت الاهمية الى الانسان بما هو وحدة وجودية تجمع الجسد والنفس في كلّ واحد . فالانسان يمتلك جسداً يستطيع ان يجعل منه موضوعاً ، او اداة لاستخدامها في العمل ، الاّ انه وفي نفس الوقت ليس مستقلاً عن الجسد ، فهو جسد بواسطته يشعر الانسان بوجوده . « وهكذا فإن اهتمام الفلسفة الوجودية بالجسم يتجه الى الوعي المباشر بهذا الجسم بوصفه مكوّناً لوجودي في العالم ، ومن ثم فهو يختلف عن جميع الابحاث الفسيولوجية للجسم ، بل وعن جميع الدراسات السيكولوجية الخاصة بالاحساسات التي تنشأ من الجسم ، فالوجودية تهتم « بالجسم » بالنسبة الى التصور الفلسفي للوجود البشري . بل ان الجسم قد لا يكون من الناحية الوجودية شيئاً مادياً ، لو امكن ان نتخيل عالماً غير مادي اذ يصبح الجسم في هذه الحالة هو « طريقة حضوري » في هذا العالم . . . فالجسد ، اذن ، من الناحية الوجودية ، هو طريقتنا في المشاركة في العالم . انه في وقت واحد : البؤرة التي ننظر منها الى العالم وننظمه وفقاً لاهتماماتنا ومصالحنا ، وهو كذلك المركز الذي ينعكس عليه العالم مرة اخرى ، ان صحّ التعبير ، بحيث ان كلاّ منا يكون نوعاً من العالم الصغير . . . اعني العالم في صورة مصغّرة » [٧٢] .

وكما اهتمت الوجودية بالبعد الجسماني للانسان، فانها ايضاً اضاءت جوانب مظلمة في الطريقة التي تعاملت بها الفلسفة مع المشاعر الانسانية ، وهي الجوانب التي اغفلها العلم بصورة ملحوظة . ولما كانت الفلسفة ، في وجه من وجوهها ، معرفة عقلانية بالوجود ، تنظر اليه فيما وراء العواطف والانفعالات والنزوات ، فانها عندما كانت تتحدث عن الانسان من الداخل ، انما كانت تتحدث عن دور المشاعر والاحاسيس والانفعالات بما هي تعبير عن تكوين الانسان من الداخل وممارسته الاخلاقية الواعية في الخارج . فقد تكون المشاعر « هي المفتاح لاعلى ضروب التفكير » ، كما يقول

« برادلي » ؛ وقد تحتل « منطقة وسط بين عمليات الجسد الغريزية العمياء وبين قوى الفكر والعقل الواعية » ، كما يقول « افلاطون » ؛ وقد تتحكّم المشاعر بما هي « مبررات القلب » ، وفي مناسبات معينة بمبررات العقل ، كما يقول « باسكال » ؛ وقد تكون المشاعر موضوعاً للبحث العقلاني فيما يسمى بفلسفة الوجدان والعواطف ، او موضوعاً علاجياً بوصفها التجسيد الانفعالي لمؤثرات العالم الخارجي على نفسية الانسان وصراعه المتوتر بين جناحي الرغبة الصادرة عن الذات او الانا والمكبوتات المتأتية من « الانا الاعلى » ، كما هو الحال في التحليل النفسي ؛ وقد تكون المشاعر من اعراض الجسم وظواهره في الالم او الغضب او التوتر الشديد او الخوف التي نعرفها من ملاحظة التسارع في حركة الهرمونات او دقات القلب والجهاز العصبي او في نوبات الهستيريا وفقدان التوازن او الذاكرة ، كما هو الحال في الطب العقلي ؛ وقد تكون المشاعر استجابة لاحداث واقعية يمكن ان تظهر في صورة انفعالات معلنة كما يمكن السيطرة عليها او تحويلها او كبتها . وفي الحقيقة فان المشاعر تخضع لكل هذه التفسيرات ، بيد انها اكتسبت مع الوجودية بعداً يطال عمق الوجود الانساني بكل ما فيه من ردود الفعل السلبية والايجابية في مواجهة المشكلات التي يعاني منها المرء في المجتمع المعاصر .

فالمشاعر تحتل مكانة هامة « في النسيج الكلي للوجود البشري » ، ويمكنها ان تؤدي الى حقائق فلسفية في ذاتها ، وذلك لانها « ليست نقيضاً للعقل والفكر وانما هي مصدر لاستبصارات يمكن ان تستخلص وتنقل الى الآخرين بواسطة التفكير الفلسفي ، فضلاً عن ان هذه قد تكون من اعمق الاستبصارات المتاحة لنا والصقها بنا » (٧٣) . وبالتالي فان اية رؤية فلسفية شاملة للوجود البشري سوف تجد ان المشاعر مفتاحاً لفهم ذلك الوجود في كليته ، ومدخلاً لا غنى عنه من اجل تحديد موقف الانسان الشامل في العالم . وهذا ما اشار اليه « بول ريكور » عندما كتب قائلاً : « لا تكون المشاعر بذاتها كلية الاّ من خلال ذلك الوعي بالوجود الفعلي في العالم ، ذلك « الوجود في الاصلي» . . .وأياً ما كان الوجود ، فان الشعور يشهد باننا جزء منه ؛ فهو ليس ذلك الآخر كلية وانما هو الوسيط او المكان الاصلي الذي نظل نوجد فيه » (٧٤) . وبذلك تكون الفلسفة الوجودية بمثابة معرفة بالحياة البشرية في ادق تفاصيلها وأعمقها ، ليس فقط لانها وعي الانسان لوجوده وانما ايضاً من حيث تحليلها وكشفها لجوانب لم تحظ

باهتمام الفلسفة من قبل ، بحيث بات الانسان ، بما هو وحدة وجودية، يعطى للفلسفة ابعاداً جديدة غير تلك التي اعتادت عليها او عملت على تعقّلها . وخير دليل على ذلك ، هو اهتمام الفلاسفة اليوم بموضوعات اكثر انسانية ووجودية ، مثل موضوعات الحياة والموت والحرية والقرار والموقف من الحياة ، وانواع المشاعر كالخوف والقلق واليأس والحب والحزن والشهوة والالم والفرح ، وتحليل اسباب وظواهر الاثم والانتحار والجريمة والادمان والاسراف الجنسي والغثيان وضروب انكار الحياة ونبذها او الانغماس بها في حيوانية مفرطة ، كالتشاؤم والتفاؤل وغير ذلك من الجوانب التي اثارتها امام الانسان منجزات العلم وازمة الحضارة وسيادة التقنية وانفصال الوجود عن ابعاده الروحية واتصاله بالمبدأ الالهي الذي يعطي الوجود البشري قيمة وغاية ومعنى . . .

دون ان يعني ذلك الاقرار بحق الانسان وحده في ان يكون موضوعاً مركزياً للفكر ، كما تحاول ان تعمل الوجودية ، ذلك ان هناك موضوعات اخرى لا تقل اهمية عن الموضوعات المتعلقة بجوهر الحياة البشرية اليوم وان كانت ذات تأثير مباشر عليها سواء في الوقت الحاضر ام في المستقبل.وهذا يعني ان هذه النظرة الوجودية لعلاقة الفلسفة بالانسان ، بما هو الموضوع المركزي للفكر ، قد تنعكس بشكل سلبي على الانسان نفسه . « ذلك لانه عندما يعزل الانسان بوصفه مركز الاهتمام ، وعندما يفهم الكون على انه ، ببساطة ، مسرح الحياة البشرية ، وميدان انتصار الانسان واستغلاله ، فان ذلك يعطي دفعة قوية لتلك الاتجاهات المؤسفة التي اصبحت الآن مشكلة رئيسية ـ تلوث الماء والهواء ، والآثار الجانبية غير المتوقعة للتكنولوجيا ، وما شابه ذلك . والواقع ان الاهمية الجديدة لعلم البيئة ، وإعادة اكتشاف مغزى « توازن الطبيعة » ، يتطلب ظهور فلسفة تقوم على اساس عريض . ولا بد لمثل هذه الفلسفة ان تشجع على احترام الموجودات الخارجية عن الانسان ، والاهتمام بها لذاتها . . » (٧٥)

وهكذا ، وبالرغم من كل ذلك ، تقترب الفلسفة اليوم من الانسان اكثر من اي وقت مضى وتصبح الحياة البشرية محط اهتمامها ، الامر الذي يجعلها وثيقة الصلة بالادب ، الذي عرف ايضاً تطوراً خاصاً انتهى بدوره الى إضفاء قيمة انسانية اكثر وضوحاً للادب ، ووضع الانسان في واجهة الموضوعات التي يسعى الادب المعاصر للتعبير عنها وتصويرها . وبعبارة اخرى ، فإن الفلسفة والادب ، بما هما وسيلتان للتعبير عن الوجود

الانساني ، وبالرغم من اختلافهما في اشكال التعبير ، اصبحا اليوم في مركز اساسي من المراكز التي يحتلها الفكر في سياق علاقته بالوجود . وبالتالي فان اي حديث عن علاقة الفلسفة بالادب لن يكتسب قيمة علمية وحقيقة تاريخية الا من خلال الموقع الذي يحتله الانسان في كل منهما ، وليس ذلك لانه الموضوع المشترك بينهما ، بل بقدر ما يظهر الانسان نفسه من مواقف باتت تفرض نفسها على واقع الفكر ، ومن ثم على الفلسفة والادب ، بطبيعة الحال .

٤ ـ التفاعل والتداخل

يرجع انشغال الفكر بالوجود الى جذور الوعي الانساني ما قبل استخدامه النوعي للغة والترتيب المنهجي لقدرات العقل . وكنا قد ذكرنا ان الفكر والـوجود يتصـلان بروابط عضوية وغائية ، يتماهيان ويتطوران في سياق تاريخي واحد ، ويتعرفان على بعضهما في جدلية تفاعلية ودينامية . وهذا يعني ان الوجود لم يتمثل في انمـاط محددة وثـابتة من التفكير ، بقدر ما تمثّل في ضروب شتى وانواع مختلفة كان الفكر خلالها يتطور ويتغيّر ويتعرّف على إمكانياته بصورة ارتقائية . وكلما إزداد الوجود وضوحاً، كلماوجد الفكر نفسه بحاجة للتعبير عما في هذا الوجود باشكال اعمق تمثيلاً وادقّ تصويراً وأكثر وضوحاً .

ويمكن القول ان الادب يختصر مجموعة كبيرة من نشاطات الفكر وتمثّلاته للوجود منذ زمن طويل ، حيث لم يكن الوعي الانساني قد توصل الى صياغة الافكار في منظومات علمية او فلسفية ، ولا حتى الادبية في شكلها المتطور . وكان هـذا النوع من الادب يشتمل ويعبّر عن تصورات الانسان في صيغ فنية وشعرية واسطورية وملحمية ، وتدخل جميعها في عداد الادب وتشكل مرحلة تاريخية من مراحل تطوره ، دون ان يعني ذلك ان الفن او الشعر قد اصبحا خارج الادب ، بقدر ما يعني ان الادب يتضمن باستمرار اشكالاً وأنواعاً تكون مجتمعة خصوصيته كنشاط للفكر . وبالتالي ، فالادب،بكل ما فيه من تنوع وتعدد ، يشكّل نقطة الانطلاق لكل بحث حول تـاريخ الفكـر ، الذي يؤكـد ان كافـة التمثلات والتصورات الانسانية للوجود والعالم انما ظهرت ، ومنذ زمن سحيق ، بواسطة الفن او الشعر ، او النقش او المحاكاة او الرسوم او الرقص والغناء . . وسواء كان الفكر البشري يعبّر من خلالها عن رؤيته لذاته او فهمه للطبيعة بأصلها وحركتها وعلاقة الآلهة بها ، ام كان يستخدمها في سياق تحديد موقفه ورأيه في ميـادين السياسـة والاجتماع والاخلاق،فانه في كل هذه الحالات،كان يجد في الادب وحده ما يساعده على التعبير عن

كل ما يجول في نفسه من افكار ورؤى ، وعن كل ما يحيط به من اسرار والتباسات ومشاكل ، وكل ما ينتظره في المستقبل ويحدّد مصيره .

وقد اظهر تاريخ الفكر بشكل عام ، وتاريخ الفلسفة بصورة خاصة ، اهمية الادب بما هو تعبير فكري عن الوجود ، وغالباً « ما ينظر الى الادب على انه شكل من الفلسفة ، على انه « افكار » يلفها الشكل ، وهو يحلل بغية استخراج « الافكار الرئيسية » منه » (٧٦) . ولما كان الادب اقدم من الفلسفة ، فانه يساعد على اعتباره « كوثيقة في تاريخ الفلسفة والافكار . لان تاريخ الادب يوازي ويعكس تاريخ الفكر . وفي الغالب فان التصريحات الواضحة او التلميحات تظهر انتماء الشاعر الى فلسفة بذاتها ، او تبرهن على انه له صلة مباشرة بالفلسفات المعروفة جيداً او على الاقل انه يعرف منطلقاتها العامة » (٧٧) .

وكان «ارسطو» اول من اشار الى دور الفن والشعر وأهميتهما . فالفن يعبّر، برأيه ، عن فعل انساني داخلي يخرج في صورة محاكاة للطبيعة . ذلك ان الفن « يعطي الطبيعة معونته خلال بحثها عن الهدف . كل فن ونظام تربوي يهدف الى شغل المحل الذي تركته الطبيعة شاغراً . . . وأكثر من هذا يستطيع الفنان ، بما اوتي من قدرات ، ان يشارك في صنع الطبيعة ، فالفن ينجز العمل حيث تخفق الطبيعة ، او « يقلّد الاجزاء مفقودة » (٧٨) . وفي ردّه على موقف « افلاطون » من الشعر ، يجد « ارسطو » ان شعر « اكثر نزوعاً فلسفياً ، واكثر خطورة من التاريخ ، وانه يتعامل بالكليات بينما يتعامل التاريخ مع الخصوصيات ، وان الشعر لا يهتم بما قد حدث وانما بما يمكن ان يحدث ، وانه يفضل الاحتمالات غير الممكنة على الممكنات غير المحتملة » (٧٩) .

وقد اشرنا في صفحات سابقة الى اقدمية الادب ، والشعر على وجه الخصوص ، في التعبير عن احداث التاريخ وموضوعات الفلسفة ، وهو التعبير الذي اتفق حوله معظم مؤرخي الفكر . الامر الذي يجعل من الشعر شكلاً من اشكال المعرفة . فالشعر يقترب من الفلسفة ويتجاوز التاريخ ، ليس فقط لان التاريخ يروي اموراً حدثت والشعر يبشّر بأمور قد تحدث ، وانما ايضاً لان الشعر يبحث عن الحقيقة ، سواء كان ذلك في الخيال ، بما هو صورة الحقيقة من حيث هي إمكان ، ام في الاسطورة بما هي التعبير الرمزي عن هذه الحقيقة . وفي كتابه « فن الشعر » يجري « ارسطو » مقارنة بين الادب والشعر من جهة ، والتاريخ والفلسفة من جهة ثانية ، فيقول : « ان مهمة الشاعر الحقيقية

ليست في رواية الامور كما وقعت فعلاً ، بل رواية ما يمكن ان يقع . والاشياء الممكنة : إما بحسب الاحتمال او بحسب الضرورة . ذلك ان المؤرخ والشاعر لا يختلفان بكون احدهما يروي الاحداث شعراً ، والآخر يرويها نثراً . . . وانما يتميزان من حيث كون احدهما يروي الاحداث التي وقعت فعلاً ، في حين ان الآخر يروي الاحداث التي يمكن ان تقع . ولهذا كان الشعر اوفر حظاً من الفلسفة ، وأسمى مقاماً من التاريخ ، لان الشعر بالاحرى يروي الكلي ، في حين ان التاريخ يروي الجزئي . واعني بـ « الكلي » ان هذا الرجل او ذاك سيفعل هذه الاشياء او تلك ، على وجه الاحتمال او على وجه الضرورة . والى هذا التصوير يرمي الشعر ؛ وان كان يعزو اسماء الى الاشخاص . . . » [٨٠]

وفق هذا السياق ، نفهم حقيقة العلاقة بين الفلسفة والادب الكامنة في تمثلات الشعر لمشكلات الوجود منذ فترة مبكرة في عمر الفكر الانساني . وتجد هذه الحقيقة اصدق دليل على صحتها في واقع ان اغلبية الاساطير والاحداث التاريخية والمشكلات الفلسفية قد خرجت الى النور لاول مرة من خلال قصائد الشعراء وملاحمهم ، وفي واقع ان الفلسفة والتاريخ والادب قد تفاعلوا وتواصلوا في وحدة التعبير الشعري ، ولا يزالون كذلك ، مع بعض الاختلافات الناتجة عن التخصص والتنوع والتعدد التي تهيمن على ادوات المعرفة ومحاور اهتماماتها . ولما كانت الدهشة سبباً لولادة التفلسف ، فإنها ايضاً هي التي « تبعث الفن والادب والشعر » . وكما يقول « غويو » ، في كتابه « مسائل فلسفة الفن المعاصرة » ، فان « الصفة الاساسية التي يمتاز بها الشاعر هي في جوهرها الصفة الاساسية التي يمتاز بها الفيلسوف » [٨١] .

وعندما نقول ان علاقة الفكر بالوجود تعني تعقّل الانسان وتمثله لعلاقته بذاته والعالم المحيط به ، فان ذلك القول يفترض مسبقاً التسليم بان عمليات التعقّل والتمثّل لم تكن واحدة على مرّ العصور بقدر ما تنوّعت وتطورت مثلها مثل الانسان تماماً . بيد ان ذلك لم يمنع إمكانية الوحدة في التعبير او التفاعل والتبادل بين مختلف نشاطات الفكر . وهذا ما يفسّر وحدة التعبير الشعري القديم عن الاحداث التاريخية والحالات الاجتماعية والمشكلات الفلسفية ، كما يفسّر حاجة الانسان لاكثر من تعبير عندما وجد ذلك ممكناً ، وكذلك قابلية هذه التعابير على التفاعل والتكامل دون الحاجة الى الغاء الصفات المميزة

لها بعضها عن البعض الآخر . وتصدق هذه الملاحظة ، بصورة خاصة ، على علاقة الفلسفة والادب بما هما مظهران من مظاهر الفكر وتعبيـران من التعابيـر التي توسّلهـا الانسان ، ولايزال ، من اجل اكتمال رؤيته وموقفه في العالم .

ومما لا شك فيه ان الفلسفة والادب ، رغم تعبيرهما المشترك عن الوجود ، الّا انهما ليسا شيئاً واحداً . وبينما يكون الانسان مضموناً لهما ، فإن طريقة تعبيرهما عن هـذا المضمون ليست واحدة .وبالتالي ، فالعلاقة بينهما تقوم على اختلاف في الطريقة واتفاق في المضمون ، دون ان يعني ذلك عدم قابلية كل منهما للتفاعل والاقتباس والتجاور مع الآخر .

ويعود الاختلاف بين الفلسفة والادب الى خصوصية كل منهما . ففي حين تبحث الفلسفة وتسعى الى الحقيقة لكي تغرسها في العقل وترشد الانسان اليها ، يعمل الادب على صياغة الحقيقة وتصويرها في لغة جميلة تستهدف مشاعر الانسان ورغبته في تذوق الفن والجمال . وهذا يعني ان الادب يتطلب ويتوصّل الى إقامة علاقة حميمة بين الاديب والمتلقي ، بينما يعمل الفيلسوف على اختراق الحالة الفكرية للانسان دون الحاجة الى الاقتراب منه . فالمهم بالنسبة للفيلسوف هو الاثر الفكري الذي يؤكد قناعات موجودة او يغيّرها او يجعلها موضع التساؤل . وقد تحدث « شوبنهاور » ، في كتابه « الفلسفة وعلم الطبيعة » عن خصوصية كل من الشاعر والفيلسوف قائلاً : « ان ما يرمي اليه الشاعر من وراء انتاجه الفني هو اتحافنا بمجموعة من الصور اللفظية التي تصـوّر لنا اشكـالاً من الحياة ، ونماذج مختلفة من المواقف البشرية ، وانماطاً متنوعة من السمات الشخصية ، وان كان في وسع كل منا من بعد ان يفسّر تلك الصور الفنيةوفقاً لما يتمتع به من مقدرة ذهنية خاصة . ففي استطاعة الشاعر اذن ان يشبع اناساً مختلفي الملكات الى حدّ بعيد ، بدليل ان الانتاج الشعري يروق للعاقل والمجنون على السواء ! وأما الفيلسوف فإنه لا يصوّر لنا الحياة على هذا النحو ، بل هو يعرض علينا افكاراً مكتملة واضحة المعالم ، استطاع بقدرته العقلية النفاذة ان ينتزعها من صميم الحياة ، ثم هو يتطلب من قارئه ان يمضي معه في التفكير الى الحد الذي وصل اليه ، فليس بدعاً ان يظل جمهوره محدوداً الى اقصى درجة . والواقع ان الشاعر اشبه ما يكون بالرجل الذي يقدم لنا مجموعة من الازهار ، في حين ان الفيلسوف اشبه ما يكون بالرجل الذي يضع بين ايدينا خـلاصة

رحيق تلك الازهار » (٨٢) .

وتكشف هذه المقارنة نوعية الاختلاف في وجهة وغاية الفلسفة والادب ، من حيث ان الاولى تتوّجه الى العقل والادراك والثاني يتوّجه الى الخيال والانفعال ، وذلك بالرغم من التداخل الحاصل فيما بين العنصر العقلي والعنصر الانفعالي . « فالانسان في موقفه من الطبيعةيتأثر اعمق التأثر بالتأملات الدينية والكونية وكذلك يتأثر مباشرة ايضاً بالاعتبارات الجمالية والاعراف الادبية ، وربما يصل تأثره الى درجة حدوث تغيّر فيزيولوجي في طريقته في النظر » (٨٣) .

وهذا يعني ان الفلسفة تعتمد « طريق البحث والتفكير العقليين ، وهو طريق « علمي » بالمعنى الواسع لهذه الكلمة » ، وهدفها من ذلك ان تكون مدركة ادراكاً تصورياً وخاضعة للنقد والتحليل العقليين . ووفق ما اشار اليه « يسبرز » فان الفكرة « ما لم تخضع لاختبار البحث العلمي الهادىء النزيه ، فإنها سرعان ما تستهلك في نيران العواطف والانفعالات الطاغية » (٨٤) . بالمقابل، فان الادب ، رغم تداخل العناصر العقلية والانفعالية ، يعتمد استخداماً فنياً للغة يستهدف العواطف والاحاسيس والانفعالات اكثر مما يستهدف العقل او التحليل العلمي .

وبينما تشدّد الفلسفة على معايير الحق والباطل ، الخطأ والصواب ، الوضوح والغموض ، يطالب الادب بمعايير الجمال والقبح ، الانفعال السلبي والايجابي ، خيالية ورمزية التصوير . . . الامر الذي يعطي الفلسفة صفة التركيب والتحليل والتأويل ، ويعطي الادب صفة التأثير اللاعقلي في مكّونات الانسان الشعورية من الاحاسيس والعواطف . بيد ان هذا الاختلاف ، مع صحته، لايلغي بأي حال من الاحوال ، ان الادب لا علاقة له بالعقل او ان الفلسفة لا علاقةلها بالعواطف ، بقدر ما يشير الى الخصوصيات الغالبة في طريقة تعبير كل منهما . ففي حالة الفلسفة ، كما في حـ الادب ، تكون طريقة التعبير حاملة لفكرة متأصلة في وعي الفيلسوف والاديب ، وتمتلك قيمتها كفكرة بما تحتويه من عناصر واقعية تعقّلها كل واحد منهما ، ودرس ابعادها وآثارها والحاجة الى التعبير عنها ، ثم ما لبث كل منهما ان اخرجها الى الناس باسلوبه الخاص . وبالتالي ، لا يصح القول ان الفلسفة مجرد نشاط عقلي ، وان الادب مجرد نشاط انفعالي . انهما ، وبالتحديد ، الفكر وهو يخرج مضامينه المتمثلة في صورة نظرية او

منطقيةاو تركيبية لـدى الفيلسوف ، وفي صـورة فنية ، خيـالية وجمـالية ورمـزية لـدى الاديب . وهنا بالذات يقع الاختلاف وليس في الفكر الذي يبدع الصـور . وفق هذا السياق ، نقترب من اختلاف آخر يتناول علاقة الشكل بالمضمون في العمل الادبي او الفلسفي ؛ ففي الادب تكون العلاقة بين الشكل والمضمون متداخلة ومترابطة ، بينمـا يطغى المضمون على الشكل في الفلسفة بحيث يكاد لا يكون للشكل قيمة تذكر .

يأخذ الشكل صفة الطريقة او الاسلوب ، فهو « تنظيم الفكرة والافادة منها بما يبلغ بها منتهى الحدود التي نطلق عليها لفظة جمالية كطريقة تعبيرها عن المضمون ، عرضه ، تشكيله، ترتيبه ، التعرّف به ، تقسيمه الى دوائر نور ودوائر ظل الخ . الشكل اذا هو اكثر من مبنى ، كما يفهم احياناً ، وفي اكثر من حالة ، فان المضمون يستتبـع شكله على قاعدة من النضج الكافي والابداع بلا شك . . . اما الشكل فهو لا يقوم بلا مضمون ، هو دائماً مرتبط بمضمون ما مباشرة او مداورة ؛ تماماً « كالصورة » التي لا يمكن ان تتميز بوجود حقيقي الّا إذا اتحدّت بمادتها . والشكل في ذلك يلي المضمون ، بالذات لا بالزمن ، هو تقدم منطقي » (٨٥) . ويأخذ المضمون صفة المعنى او الفكرة او الموضوع او الحـدث او المحمول بشكـل عام . كمـا يشير الى الغـايات والاهـداف والوقـائـع والمشكلات الكامنة فيما وراء الشكل ومن خلاله . وقد يقوم المضمون منفصـلاً عن شكله ، « لكنه يبطل في الحالة هذه ان يكون بعضاً من فنّ او ادب . هو يصبح اي شيء آخر الّا ادباً : يستحيل خبراً كالذي تقرأه في مطبوعة ، او حدثاً في سجلات مؤرخ ، او معلومة كتلك التي تقدمهـا العلوم او موقفـاً في الفلسفة ، لكنـه في ذلك خـارج الفن والادب » (٨٩) . وبالتالي فان العلاقة بين الشكل والادب تلعب دوراً هاماً في عمليـة توضيح العلاقة بين المضمون والادب . ولانها كذلك فقـد عرفت كثيـراً من الابحاث والاختلافات ؛ منها ما يعطي قيمة للشكل في ذاته ويعتبره جزءاً لا يتجزأ من المضمون ، ومنها ما يقيم علاقة عضوية بينهما ، ومنها من نظر الى الشكل بما هو اداة في خـدمة المضمون ، ومنها اخيراً من رأى فيه اصلاً لمعايير الفن والجمال بمعزل عن المضمون ، كما في حالة القائلين بالفن من اجل الفن ، او الشكل كعلم قائم بذاته كما في حالـة المتحدثين عن الشكلية والاسلوبية .

وقد حاول « ويليك » تجاوز هذه الاختلافات بقوله ان الشكل والمضمون يكوّنان بنية

الادب ، ويوضّح رأيه قائلاً انه « من الجلي ان المفعول الجمالي للعمل الفني يكمن فيما يسمى عادة مضمونه . فقلّة هي الاعمال الفنية التي لا تبدو عديمة المعنى او مثيرة للسخرية بعد تلخيصها ». . . غير ان التفريق بين الشكل كعامل فعّال من الناحية الجمالية ومضمون غير فعّال من الناحية الجمالية ، يلاقي صعوبات لا يمكن تجاوزها . فلدى النظرة الاولى قد يبدو الخط الفاصل بينهما محدداً بالقسطاس . ولئن فهمنا من المضمون الافكار والانفعالات التي ينقلها عمل ادبي ، فان الشكل سيضم كل العناصر اللغوية التي تم بها التعبير عن المضمون . على اننا اذا تفحصنا هذا التفريق تفحصاً ادقّ وجدنا ان المضمون يتضمن بعض عناصر الشكل : فمثلاً ، ان الاحداث المروية في الرواية اجزاء من المضمون ، على حين ان الطريقة التي رتبت بها هذه الاحداث في « عقدة » هي جزء من الشكل . ولو فرقّنا هذه الاحداث عن هذه الطريقة التي رتبت بها لما كان لها اي مفعول فني على الاطلاق . . . لا بدّ من الاقرار بأن الطريقة التي رتبت بها الاحداث في العقدة جزء من الشكل . وتغدو الامور اكثر شؤماً بالنسبة للمفهومات التقليدية حين نتحقق ان من الضروري حتى في اللغة ، التي تعتبر جزءاً من الشكل بصورة عامة ، ان نميّز بين الكلمات في ذاتها ، وهي كمّ مهمل من الناحية الجمالية ، وبين الطريقة التي تركب بها الكلمات المفردة صوتاً ومعنى ، مما يجعل لهما فعالية من الناحية الجمالية . وقد يكون من الافضل ان نعيد تسمية كل العناصر المحايدة جمالياً « مواد » في حين نطلق على الطريقة التي احرزت بها بقية العناصر فعاليتها الجمالية اسم « بنية » .ليس هذا التمييز على الاطلاق اعادة تسمية للزوج القديم ، المضمون والشكل . فهي تشق طريقها عبر خطوط الحدود القديمة رأساً. تشمل « المواد » عناصر كانت تعتبر سابقاً جزءاً من المضمون واجزاء اعتبرت في السابق شكلية . اما « البنية » فمفهوم يشمل كلا المضمون والشكل بقدر ما ينظمان لاغراض جمالية . فالعمل الفني قد اعتبر اذن نظاماً كلياً من الاشارات ، او بنية من الاشارات تخدم غرضاً جمالياً نوعياً » (٨٧) .

وهكذا يكون الادب متميزاً بوحدة اشكاله ومضامينه . ولما كان يستهدف العقل والمشاعر معاً ، فانه لا يستغني عن استخدامه الفني والنوعي للغة لكي يتمكن في نهاية الامر من تحقيق اهدافه في التأثير والتبليغ ، مع ما يرافق ذلك من انفعالات تجاه المضمون

قائمة على ما يقدمه الشكل من صور جمالية . واذا كان « المضمون هو الذي يحدّد الشكل في الخلق الفني وليس العكس » ، فانهما معاً ينقلان التجربة ويظهران في وحدة عضوية . وبهذا المعنى ، تقوم الوحدة العضوية للعمل الادبي على ركيزتين :

« ١ ـ هناك وحدة بنيوية بين ماذا نقول وكيف نقول ، بين معنى القول ومبناه . اي ان تغيّر نظام الواقع يتضمن تغييراً لنظام التعبير عنه . فالمضمون المتولّد عن التجربة يكون رؤيا تشرط الشكل الفني الذي تتخذه .

٢ ـ يقوم البناء الفني الذي يجسّد التجربة على نوع من العلاقة التي تشبه علاقة النسغ بالغصن والعطر بالزهرة . . . التعبير الشعري يقوم على ادوات ، ويتكون من عناصر ترشح عضوياً بالفكرة التي خبرها الشاعر من خلال معاناته الخاصة » (٨٨) .

ولما كان « عمل الكاتب هو الاعراب عن المعاني » ، كما يقول « سارتر » (٨٩) ، فان عمله لن يكون ادباً الّا اذا استعمل اللغة بطريقة خاصة ، ولا يكون الكاتب اوالمفكر اديباً لأنه يتحدث عن موضوعات معينة ، وانما فقط لأنه يتحدث عنها بطريقة معينة .

بالمقابل ، لا تتعرّف الفلسفة على نفسها من خلال الوحدة العضوية والمشروطة للشكل والمضمون ، كما هو الحال في الادب . ففي الفلسفة يحتل المضمون المكانة الحاسمة ، ولا يتعدّى الشكل اطار اللغة بما هي رموز تدّل مباشرة على المعاني . قد يلجأ فيلسوف ما الى التعبير عن افكاره في لغة جمالية ، شعرية او نثرية ، غير انه لا يختزل كل فلسفته بهذه اللغة « الادبية » ، التي قد تشكّل واحداً ، او اكثر من مجموع انتاجه الفكري . ومهما يكن من امر هذا اللجوء الى اشكال الادب ، فان الفلسفة تظل مختلفة عن الادب من هذه الناحية . ذلك ان الشكل او الاسلوب او الطريقة لا تملك وجوداً ذاتياً في الفلسفة ، كما لا تلعب دوراً في اغناء المضمون او تعميقه . فهي لا قيمة لها بحد ذاتها ، ولا يعتمد عليها الفيلسوف من اجل بلوغ غايته . ان ما يهّم الفيلسوف ، بالدرجة الاولى ، يبقى محصوراً في دائرة ما يريد ان يقوله من افكار وليس الكيفية التي يقول بها هذه الافكار . ولما كانت الافكار والموضوعات في الفلسفة تميل نحو التجريد والشمولية والتوليد المنطقي والتسلسل المنهجي ، ولما كان الفيلسوف يخاطب العقل قبل اي شيء آخر ، فان لغته لا تخلو من الكثافة والتعقيد والاختزال ، ولا تعطي لالفاظها بعداً جمالياً او فنياً او تصويرياً ، بقدر ما تكون علمية وجافة ومملة ، الّا عند الذين يرغبون بها

على هذا الشكل . وهذا ما يفسـرّ واقع ان الفلسفة تتحدث عن الامور العامة والكلية في الوقت الذي يكون فيه تأثيرها محصوراً في عدد خاص من البشر الذين يهتمون بهذا الضرب من الفكر . وهذا لا يعني ان الفيلسوف لا يـرغب في ايصال افكـاره الى كل الناس ، بقدر ما يعني ان اسلوبه ولغته لا يصلان الى كل الناس ، او ان افكاره لا تهمّ كل الناس ، رغم انها ؛ كتعبير عن مشكلات او حلول ، تطال مباشرة كل الناس .

وبالعكس تماماً ، فان الاديب ، وان كان يعبّر عن حالة جزئية او خاصة ، فانه يحرص على ايصال افكاره الى اكبر قدر ممكن من الناس . فاذا كان التفاعـل العقلي والفهم الواعي والادراك المنطقي او العلمي هو الذي يجعل الفلسفة من نصيب « الخاصة » من الناس ، فان التأثير الانفعالي والتفاعـل الوجـداني والمتعة الجمـالية تشكـل مجتمعة الاسباب التي تجعل الادب من نصيب عامة الناس .

لكن العلاقة بين الفلسفة والادب اقوى من ان تكون محصورة في نقاط الاختلاف هذه . ذلك ان الاتفاق بينهما يظهر اكثر اهمية من الاختلاف ؛ ولأنهما نشاطان للفكر ، فانهما سرعان ما يتفقان في الموضوعات التي لن تلبث ان تفرض عليهماانماطاً من التفاعل والتداخل بـل وحتى التبادل والاستعـارة . وبالتـالي فان اي بحث لاوجـه الاتفاق بين الفلسفة والادب ينبغي ان تكون الموضوعات هي نقطة انطلاقه . كما ان الاتفاق بينهما حول الموضوعات لا يجعلهما شيئاً واحداً . فالادب « ليس معرفة فلسفية ترجمت الى تخيّل وشعر ، بل ان الادب يعبّر عن اتجاه عام نحو الحياة ، وان الشعراء عادة يجيبون بشكل منهجي عن مسائل هي ايضاً موضوعـات فلسفية ، سـوى ان الصيغة الشعـرية للجواب تختلف باختلاف العصور والاوضاع . . » (٩٠) .

تتفقّ الفلسفة مع الادب من ناحية تأثير احداث الوجود عليهما بما انهما من انشطة الفكر الذي يسعى بالضرورة لتمثّلها والتعبير عنها في اشكاله المتعدّدة . وبالتالي فان الوجود ، بما فيه من مشكلات وحقائق واحتمالات ، يمنح الفلسفة كما الادب مخزونهما الفكري ، ويعكس هكذا مجموعة الافكار والحقائق التي يحملها كل منهمـا بطريقتـه الخاصة . فاذا كانت الافكار مجرد معلومات او مواد يقوم الفيلسوف بعرضها وتحليلها واستخراج ما فيها من وضوح وتناقض وما يمكن ان تخلّفـه من نتائـج في الحاضـر او المستقبل ، فانها في الادب تحتفظ بماهيتها كأفكار ، رغم انها « تكفّ عن ان تكون

افكاراً بالمعنى المألوف للمفهومات وتصبح رموزاً او حتى نوعاً من الخرافة . . وعلى كل حال ، تتوهجّ الافكار احياناً في تاريخ الادب ـ ولنعترف انها حالة نادرة ، ـ ولا يقتصر دور الاشخاص والمشاهد على التمثيل فقط بل انها تجسد الافكار تجسيداً عملياً ، وعندها يحدث ان تتم المطابقة بين الفلسفة والفن ، فتمسي الصورة مفهوماً ويصبح المفهوم صورة »(٩١) .

كما ان البحث عن الحقيقة يشكل نقطة اتفاق اخرى بينهما . وسواء توصّل الاديب او الفيلسوف الى جوهر الحقيقة واكدها ام لا ، فانها تظل طاغية على عملهما . وسواء كان عمل الفيلسوف يقوم على تحليل الحقيقة بتفصيلها وتجزئتها الى جوهر واعراض ، اسباب ونتائج ، وتقديمها في نسق مفهومي ، تركيبي ومنطقي ، ام كان عمل الاديب يقوم على تمثيلها وتصويرها في انفعالات ورموز والوان والفاظ جميلة ، فان الحقيقة ، معرفتها والبحث عنها ، تبقى من اهم الاسباب التي تفجّر الفكر ، ادباً كان ام فلسفة . ليست الحقيقة حكراً على الادب لانه نظرة شاملة الى الحياة ، وليست حكراً على الفلسفة لانها معرفة نظرية حول الوجود في كليته . كما ان الحقيقة لا تظهر فقط بشكل مفهومات متناسقة ومقولات فلسفية وانما تتماهى ايضاً وتتجسد في بلاغية وجمالية الرموز الادبية . فالحقيقة حاضرة في الفلسفة كما في الادب والفن وباقي العلوم ، رغم انها تظهر باشكال متنوعة . وهذا يعني انه « اذا كانت الحقيقة كلها مفهومات وقضايا فعندها لا يمكن للفنون ـ بما فيها فن الادب ـ ان تكون اشكالاً للحقيقة . ومرة ثانية : اذا كانت التعريفات الوضعية مقبولة ، ومؤدية الى قصر الحقيقة على ما يمكن لأي شخص اثباته بشكل منهجي ، فعندها لا يمكن ان يكون الفن شكلاً من اشكال الحقيقة التجريبية . يبدو ان البديل لذلك حقيقة مزدوجة الشكل او متعددة الاشكال : ثمة « طرق للمعرفة » متعددة او ان لدينا نموذجين اساسيين للمعرفة ، يستعمل كل منهما نسقاً لغوياً من العلامات : العلوم التي تستعمل الاسلوب « النظري » ، والفنون التي تستعمل الاسلوب « التمثيلي » . فهل كلاهما حقيقة ؟ الاولى هي الحقيقة التي يقصدها الفلاسفة عادة ، في حين ان الثانية تعني « بالاسطورة » الدينية الى جانب الشعر . وبامكاننا ان نصف الثانية بانها « حقيقية » بدلاً من ان نقول عنها انها « الحقيقة » . (٩٢) . ومهما يكن من امر هذا الاختلاف ، فان الحقيقة توحّد بينهما وتجعلهما في صلة وثيقة مع الوجود .

بل اكثر من ذلك ، فان فلاسفة الوجودية يذهبون في تحليلهم للحقيقة الى ابعد مدى ، اذ يشددّون على ان الحقيقة نادراً ما تتجلّى بوضوح واكتمال . فالفلسفة ، بما هي نظر عقلي خالص او تحليل منطقي دقيق وشامل ، لا يمكنها الادعاء بامتلاك الحقيقة كلها . « وما دامت « الحقيقة » - كما تقول « سيمون دي بوفوار » - لا تدرك عن طريق العقل وحده ، فان اي وصف عقلي لا يمكن ان يقدم لنا عن « الواقع » صورة صادقة مكافئة . ولهذا يحاول الوجوديون ان يعبروا عن الواقع في شتى مظاهره ، على نحو ما ينكشف لهم من خلال تلك العلاقة الحية التي تربط الانسان بالعالم ، وهي تلك العلاقة التي يقولون عنها انها في صميمها فعل وعاطفة ، قبل ان تكون فكراً وتصوراً . . . » (٩٣)

وعندما نقول انالموضوعاتوالافكار والحقائق تشكل عوامل الاتفاق بين الفلسفة والادب ، فاننا لا نعني بذلك الموضوعات والافكار والحقائق التي تتصل بالطبيعة والعالم المادي بقدر ما نعني بها وقائع الوجود الانساني بما هو حضارة وحياة ومصير ومواقف . وقد شكلت هذه الوقائع دائماً جزءاً هاماً في كل عمل فلسفي وادبي على امتداد التاريخ ، بيد انها تكاد تكون هماً شبه وحيداً للفلسفة والادب في المجتمع المعاصر . فالانسان اخترق العمل الفلسفي وواكبه باشكال مختلفة ، فهو الحيوان الناطق او العاقل او الاجتماعي او الاخلاقي ، وهو متعدد الابعاد الروحية والدينية والاقتصادية والسياسية ، وهو موضوع المعرفة وواضع ركائزها ، وهو جزء من العالم الخارجيوالطبيعة ومجمل النظريات الفلسفية الشمولية والكلية والمطلقة ، الا انه اليوم يتجسد في الفلسفة في تجربته الوجودية المباشرة بما هو موجود من لحم ودم ومشاعر وحرية وهوية ، ويتعرف على نفسه في مواقف حادة تضعه كل لحظة في مواجهة الحياةوالموت والمصير . وكذلك هو وضع الانسان في الادب ، اذ انه انتقل من مجرد ذات محجوبة داخل الجماعة او التاريخ او الطبيعة ، ومن ذات تحتمل المديح او الهجاء ، الوصف الشخصي او الموضوعي الى ذات تزخر بالمعاناة وشتى المواقف النفسية والانفعالية في مواجهة الوجود وما تتركه حضارة اليوم من آثار مقلقةومشكلات معقّدة وضغوط من كل نوع ؛ الامر الذي فرض ذاته على الادب ودفعه الى الحديث عن الانسان كما هو في وجوده الواقعي والمباشر ، بكل ما فيه من اهواء ونزوات وخصوصيات وانفعالات تجاه ذاته والآخرين ، تجاه الطبيعة والحضارة والعلم والحروب . . وبهذا المعنى كتبت « سيمون دي بوفوار »

قائلة : « انلكل تجربة انسانية بعداً سيكولوجياً خاصاً . ولكن على حين نجد الباحث النظري يستخلص تلك المعاني محاولاً دائماً ان يكون منها مركباً عقلياً مجرداً ، نرى ان الروائي يعبر عنها تعبيراً حياً بان يضعها في سياقها الفردي الواقعي » (٩٤) .

وبالرغم من ان خصوصية النظرة الفلسفية للانسان تبقى موسومة بالادراك العقلي والبراهين والمفاهيم ، وخصوصية النظرة الادبية تظل بدورها وثيقة الصلة بالنسيج الفني والجمالي الذي يؤدي الى الانفعال والمتعة والاندماج النفسي العميق ، بالرغم من هذه الخصوصيات تبقى العلاقة الحميمة التي تجمع الفلسفة والادب متمثلّة « في اهتمام كل من الفيلسوف والاديب بمصير الانسان ، ومواقفه البشرية ، وقيمه الاخلاقية ، وصراعه ضد شتى القوى اللاانسانية . . . الخ.ولا غرو ، فان الانسان لم يعد اليوم في نظر الفيلسوف المعاصر نهاية او خاتمة ، وكأنما هو تاج الخليقة ورأس الموجودات الحية جميعاً ، بل اصبح مجرد بداية او قدرة على المبادأة Initiativè ، وبالتالي فان النظرة البيولوجية لم تعد كافية من اجل فهم حقيقة الانسان . فلم يعد الفيلسوف يعتبر الانسان بمثابة الحلقة الاخيرة في سلسلة التطور الحيواني ، كما كان يفعل ارسطو قديماً وانصار مذهب التطور حديثاً ، ولم يعد احد يفسر لنا اليوم الانسان المتمدين بالاستناد الى الانسان البدائي ، بل اصبح الرجل العادي نفسه يفهم ان الروائي اقدر على تعريفنا بالانسان من العالم البيولوجي ، واذ المخلوق البشري ليس بمثابة خاتمة او نهاية ، وانما هو (على نحو ما يبدو لنفسه بشكل مباشر) مقدمة او بداية » (٩٥) .

وفق هذا السياق ، يشكل الوجود الانساني ، بابعاده النفسية والاجتماعية والحياتية دائرة يلتقي فيها الادب بالفلسفة وهما في سياق تعبيرهما عن واقع الانسان وتجربته ومواقفه والتحديات التي تواجهه بها شروط الحياة في كل لحظة . ومن البديهي ان نستنتج انه « ما دام الواقع هو اللحظة الحاضرة في الادب والفلسفة ، وطالما ان التحديات والشروط هي نفسها من زاوية انعكاسها على الاديب والفيلسوف ، فان ترابطاً داخلياً عميقاً يجمع الادب الى الفلسفة من جهة ، ويجمع كليهما الى الحياة من جهة ثانية . . خذ مسألة الموت مثلاً فهي موضوع للشاعر والفيلسوف ، هي مضمون قصيدة تنقل لك انفعالاً او احساساً معيناً ، وهي كذلك ، موضوع بحث فلسفي يتجاوز المؤقت والزائل في المسألة الى جذورها واعماقها . . » (٩٦)

ويبقى ان نشير الى ان الوجود الانساني لا يشكّل عامل التلاقي بين الفلسفة والادب

فحسب ، وانما يعكس ايضاً موقف كل من الفيلسوف والاديب وتجربتـه الخاصـة في الوجود . وكنا قد ذكرنا اهمية التجربة الذاتية والوجودية للاديب في مجمل انتاجه الادبي الى درجة لا تسمح باقامة اي انفصال من اي نوع كان بين الاديب وادبه ، او الفنان وفنه . وينطبق هذا الارتباط ايضاً فيما يتعلق بالفيلسوف وفلسفته . اذ نادراً ما نجد ان فلسفةما منفصلة بالمطلق عن حياة صاحبها ورؤيته وتجربته ومواقفه . بل بالعكس ، فان تاريخ حياة الفلاسفة اظهر حالات كثيرة كان خلالها الانسان ـ الفيلسوف يذوب بشكل كامل في فلسفتهوفي رؤيته الخاصة للوجود ، وان كان يقدمها في منهج فلسفي عقلاني . ومنذ « سقراط » ، الذي تجرّع السم لكي لا يرغم على تغيير مواقفه ، وصولاً الى « نيتشه » الذي اودت فلسفتهبحياته بعد ان مرّ بنوبات عصبية حادة ، فان الفلاسفة نذروا حياتهم من اجل « حقيقة » ما ، تكون صائبة حيناً او خاطئة حيناً آخر ، في خدمة الدولة او العقيدة في فترة ما او ضدهما في فترة اخرى ، وقد تكون داعمة لواقع معين او منادية بتغييره او رافضة له ، فانها في كل هذه الحالاتترتبط بحياة الفيلسوف بكل ما فيها من تعقّل وابداع وموضوعية وذاتية وانفعال وتفاعل . ويمكن القول « ان اية فلسفة عظيمة عرفها التاريخ حتى اليوم لم تكن سوى مجرد اعترافات ادلى بها صاحبها ، او لعلها نوع من الذكريات التي سجلهـا الفيلسوف بطريقة لا ارادية غير محسوسة » ، كما يقول « نيتشه »(٩٧) .

وهذا يعني ، ان اي حديث عن انفصال تاريخ الفلسفة عن تاريخ الفلاسفة لن يكون اكثر من افتراض ، غالباً خاطىء ، يحرم الفيلسوف من تجربته الخاصة ووجهة نـظره الخاصة والميزة الشخصية له في كل انتاج فلسفي قدمه للبشرية . وقد « يتوقف احترامنا للفيلسوف على القدرة التي نفترضها فيه على رؤية الاشياء كما هي في حقيقتها ، وذلك بنظرة لا تشوهها غشاوة الانفعال او الهوى . وهذا لا يعني بالطبع ان الفيلسوف لا بد ان يكون محايداً ، او غير ملتزم . بل ربما لم يكن في استطاعةاحد ان يصل الى مثل هذا الحياد ، وربما كان ينبغي على المرء الا يحاول بلوغه ، ان عقلانية الفيلسوف لا ينبغي ان تعني عدم انشغاله بامور البشرية ، او محاولته ان يصبح مجرد مشاهد للمسرح البشري بدلاً من ان يشارك فيه . لكننا حتى في هذه الحالة نتوقع من الفيلسوف ان يكونناقداً ، ومحللاً ، ومتحرراً من كل تتبع متحيز ، مكرساً نفسه للحقيقة . من اجل الحقيقة وحدها وهذه الصفات تتطلب قدراً من الانفصال والتباعد »(٩٨) .

صحيح ان الفيلسوف ، كانسان ، يرى ما لا يراه غيره ، وان الحقيقة التي يسعى اليه ويعبر عنها تملك من الاصالة الذاتية اكثر مما هو موجود في التجربـة الشخصية لكـ

فيلسوف ، ولكن ما هو صحيح ايضاً ان الفيلسوف لا يضع حدّاً فاصلاً بين حياته وفكره ، بقدر ما يسعى الى نوع من التواصل والتفاعل ، الامر الذي يضعه في مكانه متقاربة مع مكانة الاديب حيث يكون هذا الاخير حاضراً في انتاجه حضوراً شبه كلّي .

ورغم ان علاقة الفيلسوف بافكاره ورؤيته للحقيقة قد خضعت لتأويلات وتفسيرات شتى ، منها من يشدّد على الصلة الوثيقة بين الفيلسوف وفلسفته ، ومنها من يقيم انفصالاً بين حياته وتجربته في الوجود وبين ما يقدمه من افكار ، فان حياة معظم الفلاسفة تقدم اكثر من دليل على وجود صلات قوية بين كل فيلسوف وتجربته المباشرة في الوجود (٩٩) . ويعتبر « اورتيغا ـ اي ـ غاسيت » ، مثله مثل « اونامونو » ، ان الانسان في النهاية هو الذي يتفلسف ، وان « المذاهب الفلسفية وحي عقلي للوضع الروحي للمفكر البارز المنوط به الانفصال عن وجهات النظر القائمة وخلق رؤيته الخاصة للعالم » . وقد تحدث معظم فلاسفة الوجودية عن الفلسفة بما هي موقف انساني وشخصي ازاء العالم ، فالفلسفة « اسلوب وجود الذات الانسانية الحرة ، التي هي في تعارض مستمر مع الموضوعية « اللاانسانية » للعلم » . وكان « كارل يسبرز » واضحاً في نظرته الى الفيلسوف الذي يعيش في الزمن وفوقه في الوقت نفسه ، وقد كتب قائلاً ان الفيلسوف واي انسان عظيم وعبقري انما هو « انعكاس هام على نحو لانهائي للوجود ككل . هو مرآته او هو بديله . وهو يقف ـ دون ان يفقد ذاته على السطح ـ داخل الشامل الذي يمضي به قدماً . وظهوره في العالم هو في الآن ذاته تغلغلاً في العالم » (١٠٠) .

٥ ـ العلاقة بين الفلسفة والادب

يقول « برهيه »في كتابه « تحوّل الفلسفة الفرنسية » : « ان ثمة اعمالا أدبية نجد فيها ان الروائي قد تحوّل الى مفكر جدلي ، كما ان ثمة اعمالاً فلسفية نجد فيها ان المفكر الجدلي قد تحول الى روائي »[١٠١] . وتدلّ هذه العبارة على حقيقة التفاعل والتداخل فيما بين الفلسفة والأدب . ويشهد تاريخ الفكر ان أكثر أنواعه تبادلا وتفاعلا انما هما الفلسفة والأدب بفروعه في المسرح والرواية والشعر والمحاورة . . وكلما اقتربت الفلسفة من مشكلات الانسان كلما وجدت نفسها في أحضان الأدب ، وكلما أراد الأدب التعبير عن هذه المشكلات كلما وجد نفسه في حاجة للفلسفة . وبالتالي ، فان علاقة خاصة جمعت بينهما وسمحت لهما بالتفاعل من حيث المضامين والموضوعات ، وبالتداخل والتبادل من حيث الطرق والاساليب .

من الناحية العملية والتاريخية ، نجد أن هذه العلاقة قد رافقت الفلسفة والشعر منذ القدم ، حتى انه وفي مرحلة تاريخية معينة ، نجد الفلسفة وقد ذابت كلّيا في الشعر . ذلك أن الشعر ، كما ذكرنا سابقا ، قد سبق الفلسفة وعبّر عن موضوعاتها حتى قبل ان ترى الفلسفة النور .

فالفلاسفة القدماء في اليونان،وكذلك حكماء الشرق ، كانوا قد نظّموا أفكارهم في قصائد شعرية وملاحم تاريخية تروي حكاية الانسان في علاقته بالوجود . ومما لاشك فيه أن هذه الخاصيّة هي التي تقف وراء قدرة الشعراء والأدباء في النفاذ الى أعماق الفلسفة ، كما أنها نفسها التي تفسّر حاجة بعض الفلاسفة الى الشعر ، قراءة وتحليلا وفائدة وكتابة.« وهذا هو الفيلسوف الانجليزي الكبير هوايتهد ينصّ صراحة على ضرورة الالتجاء الى الشعراء (من حين الى اخر) من أجل التعبير عن بعض المعاني الفلسفية العميقة ، فنراه يقول بصريح العبارة : ان مجرد خلود الشعراء لهو الدليل المادي القاطع

على انهم يعبرون عن حدس انساني عميق ، استطاعت الانسانية بمقتضاه ان تنفذ الى ما في الواقعة الفردية من طابع كلي وشامل . »[١٠٢]

وهكذا نجد مشكلات الانسان ومواقفه وأثر الدين أو العلم أو الحضارة على وجوده ومصيره قد شغلت الكثير من الشعراء وأعطت لنا ما يمكن ان نسميه شعرا فلسفيا ، دون ان يعني ذلك ان كل شعر هو بالضرورة شعر فلسفي بقدر ما هو احد أنواع الشعر . فقد اختصر «ت .س . اليوت » صورة الانسان الحديث في بيت من الشعر ، حيث يقول :

« الناس قصاصات من ورق ، تذروها الرياح الباردة ».أو تصوير علاقة الانسان بالله ، وشعوره بالاغتراب والضياع في احدى قصائد الشاعر الكبير « يوهان هولدرلين » الذي شكلّت قصائده الهاما لعدد كبير من الفلاسفة مثل « نيتشه » او «هيدغر »،والذي وضع تجربته الوجودية كلها في شعر ادى الى جنونه . وفي قصيدة « خبز وخمر » يقول « هولدرلين » : « لقد جئنا،يا صديقي ، هنا متأخرين .

صحيح ان الأرباب تعيش ، لكن في عالم اخر فوق رؤوسنا .

وهي تعمل بلا انقطاع ، لكنها ، فيما يبدو ، لا تحفل بما اذا كنا نعيش ،

هذا هو مدى اهتمام الموجودات السماوية ، الا ترى انه منذ مدة وهي تبدو

لنا أمدا طويلا ، تسحب كل اولئك المفضّلين في حياتنا الى أعلى .

عندما اشاح « الاب » بوجهه عن الانسان .

وخيّمَ الحزن على الأرض كلها . . »[١٠٣]

وهذا الشاعر الالماني « غوته » الذي وضع قصيدة « فاوست » التي تحوّلت فيما بعد الى مسرحية مشهورة ، وتعرضّت للدراسة والتحليل والاقتباس من قبل بعض الفلاسفة أيضا ، يحدثنا ، بالشعر ، عن أزمة الحضارة الغربية وصراع الانسان بين الله والشيطان وأثر العلم والعقل في وجوده ومستقبله ، وحاجته الى الحقيقة دون سواها :

« أنا لا أعرف كيف أتحدث عن الشمس

ولا عن الأجرام العلوية

وانما أعرف بني الانسان

وكيف يعذب بعضهم بعضا

لم يزل ابن آدم ـ اله الأرض الصغير ـ

على طوره القديم لم يتغير
وهو اليوم عجيب غريب
كما كان في اليوم الأول »[١٠٤]

ويمكن للمرء ان يجد نماذج كثيرة من الشعراء الغربيين الذين تداخلت الفلسفة في قصائدهم،وقد عرض «ويليك»هذا التداخل بصورة مكثّفة في كتابه« نظرية الأدب »[١٠٥] حيث استخلص قائلا : « هل يغدو الشعر أفضل اذا كان فلسفيا بصورة أكبر ؟ وهل يمكن أن يحكم على الشعر بحسب قيمة الفلسفة التي يتضمنها او بحسب الأصالة الفلسفية او بدرجة تعديله للفكر التقليدي ؟ . . ان التزامل الحق بين الفلسفة والشعر انما يقع حين يوجد شعراء مفكرون مثل امبادوقليس في عصر ما قبل سقراط في اليونان ، او خلال عصر النهضة حين كتب فيشينو او جيوردانو برونو شعراوفلسفة،فلسفة شعرية ، وشعرا فلسفيا ، وأخيرا في المانيا ، عندما كان غوته شاعرا وفيلسوفا أصيلا وفي وقت معا »[١٠٦] .

وكما تفاعلت وتداخلت الفلسفة مع الشعر عند بعض شعراء الغرب ، فانها أيضا فعلت كذلك عند بعض الفلاسفة الذين دفعتهم تجربتهم في الوجود الى التعبير عن أفكارهم في قصائد شعرية أو نثرية . ويمكن ان نأخذ الفيلسوف الالماني « فريدريك نيتشه » مثلا على هذا النوع من الفلاسفة الذين لجأوا الى الشعر للتعبير عن علاقة الانسان بالله والحضارة في ذروة النهضة العامة للغرب . ففي كتابه « المعرفة الفرحة » يتحدث « نيتشه » عن « موت الله » في الغرب ، وعن مأزق الحضارة التي غدت بدون الوهية والحياة التي فقدت قيمها العليا . والانسان الذي بدأ يكتشف ان وجوده اصبح بلا معنى او هدف ، وكل ذلك في شعر نثري يروي قصة الرجل المجنون الذي يفتش عن الله في ظهيرة يوم مشمس ووسط اناس لم يدركوا بعد أنهم يسيرون في حياة عدمية حيث لا ألوهية ولا قيم :

« ألم تسمعوا بذلك الرجل المجنون ، الذي اشعل قنديله في صباح نهار مشرق، ثم اسرع الى ساحة المدينة ، وهو يصرخ بلا انقطاع : أفتش عن الله ، أفتش عن الله ، - وبما ان في تلك الساحة ، وفي ذلك الوقت بالذات ، كانوا كثيرون تجمعوا واقفين ، من اولئك الذين لا

يؤمنون بالله ، صار هذا الرجل عرضة لقهقهاتهم وضحكهم الكثير وسخريتهم.هل أضاع صوابه حقا ؟ قال أحدهم ، هل ضلّ طريقه كالطفل ؟قال آخر.ام انه يحاول اخفاء نفسه عنا ؟ هل هو خائف منا ؟ هل ركب السفينة مسافرا راحلا عن بلدته ؟ هكذا كانوا يصرخون ويضحكون ، واختلطت أصواتهم ، مسبّبة تشويشا وبلبلة ، وقفز الرجل المجنون في وسطهم ، واخذ يتفرّس في وجوههم ، مصوّبا نحوهم نظراته الحادة النافذة . أين هو الله ؟ الى أين مضى ؟ صرخ فيهم . أريد أن اقول لكم : نحن الذين قتلوه ـ أنتم وأنا ! نحن جميعنا ارتكبنا جريمه قتله ! ولكن كيف فعلنا ذلك ؟ كيف كان في استطاعتنا ان نشرب البحر حتى اخر قطرة فيه ؟ من أعطانا الاسفنجة ، كي نمحو الأفق كله ؟ ماذا فعلناءعندما اعتقنا الأرض من شمسها ؟ حول ماذا تدور الآن ؟ ونحن ، حول ماذا ندور ونتحرك ؟ بعيدين من الشموس ؟ ألسنا نتدهور في استمرار ؟ والى خلف وجانبا ، والى الأمام ، في كل الاتجاهات ؟ هل بعد ما هو فوق ، وما هو تحت ؟ ما هو أعلى وما هو أدنى ؟ ألسنا نتيه ، وكأننا نسير من جانب الى جانب ، وفي كل مكان عبر عدم لا نهاية له ؟ لقد مات الله وسيظل ميتا ونحن الذين قتلوه : كيف نعزّي نفوسنا ، نحن أشد القتلة اجراما ؟ أقدس ما كان العالم يقتنيه وأقواه حتى الآن نزف دمه تحت طعنات سكاكيننا ـ من يمسح هذا الدم عنا ؟ بأي ماء سيكون في وسعنا أن نطهر نفوسنا ؟ اية احتفالات تكفير وفداء وأية ألعاب مقدسة ، سيتوجب علينا ان نخترع ؟ أليست ضخامة هذا العمل كثيرة جدا بالنسبة الينا ؟ الا يجب ان نصبح نحن أنفسنا الهة كي نكون أهلا لهذا العمل ؟ » وعندما لم يفهم الناس كلام ذلك المجنون ، تفرّس في وجوههم من جديد ، ورمى قنديله الى الأرض حيث تناثر قطعا ، وغادر تلك الساحة وهو يردد : « لقد جئت باكرا، لقدجئت باكرا ! »(١٠٧)

وفي الفكر العربي الاسلامي كان « أبو العلاء المعري » بحقّ شاعر الفلاسفة. ففي « لزومياته » كانت الفلسفة حاضرة في كل بيت من الشعر،كما كانت الحياة والعقيدة ومقولات العقل ومشاكل الانسان كلها حاضرة بأبعادها الفلسفية :

« الفكر حبل متى يمسك على الطرف
منه ينط بالثريا ذلك الطرف

والعقل كالبحر ما غيضت غواربه
شيئا ومنه بنو الأيام تغترف » ..
« أما اليقين فلا يقين وانما
أقصى اجتهادي ان أظن وأحدسا »
« زعم الفلاسفة الذين تنطسوا
ان المنية كسرها لا يجبر
كذب يقال على المنابر دائما
أفلا يعيد لما يقال المنبر
ولعل دنيانا كرقدة حالم
والعكس مما نحن فيه تعبّر » ..[١٠٨]

ويصوّر الشاعر « أدونيس » الواقع المؤلم لحضارة الغرب والمأساة التي تنشرها في تفاصيل الوجود الانساني رغم ادعاءات الحرية وحقوق الانسان ، فيقول في « قصيدة من أجل نيويورك » :

« نيويورك
حضارة بأربعة أرجل ، كل جهة قتل وطريق الى القتل
وفي المسافات أنين الغرقى
نيويورك امرأة تمثال امرأة
في يد ترفع خرقة يسمّيها الحرية ورقّ نسميّه التاريخ
وفي يد تخنق طفلة اسمها الأرض ..
نيويورك : أيتها المرأة الجالسة في قوس الريح
شكلا أبعد من الذرة
نقطة تهرول في فضاء الأرقام
فخذا في السماء وفي الماء
قولي : أين نجمك ؟ المعركة آتية بين العشب والأدمغة الالكترونية
العصر كله معلّق على جدار ـ وها هو النزيف ..

نيويورك :
تمزجين الاطفال بالثلج ، وتصنعين كعكعة العصر
صوتك اكسيد ، سمّ مما بعد الكيمياء ، واسمك الأرق والاختناق . . »[١٠٩]

بالمقابل كان « أبو حيان التوحيدي » فيلسوفا ، الاّ انه كما يقول « ياقوت » في كتابه « معجم الأدباء » ،كان « فيلسوف الأدباء ، وأديب الفلاسفة »؛كما كان « ابن سينا » الفيلسوف شاعرا في بعض أعماله ، وما قصيدته في خلود النفس وعلاقتها بالبدن الاّ دلالة على قدرة الشعر في التعبير عن موضوعات فلسفية ودينية بالغة العمق، لكنها وبسبب التصاقها بالانسان كانت أكثر تأثيرا من خلال الشعر بالمقارنة مع لغة الفلسفة :

« هبطت اليك من المحل الأرفع
ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر
وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما
كرهت فراقك وهي ذات تفجع . .
وأظنها نسيت عهودا بالحمى
ومنازلا بفراقها لم تقنع . .
حتى اذا قرب المسير الى الحمى
ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجع . .
فكأنها برق تألق بالحمى
ثم انطوى فكأنه لم يلمع . . »[١١٠]

لسنا في هذا السياق بصدد مراجعة عمليات التفاعل والتداخل بين الفلسفة والشعر من خلال نماذج لا تعدّ ولا تحصى ، وانما أردنا الاشارة الى حقيقة هذه العلاقة التي جمعت بين الفلسفة والشعر في كل زمان ومكان . وبالتالي فان الاكتفاء بعدد من الحالات انما يدخل في نطاق المثل القابل للتعميم ، وهو أمر لازم الفلسفة والأدب ملازمة مليئة

بالتداخل والتبادل .

ولم يقتصر أمر التداخل بين الفلسفة والأدب على نطاق الشعر وحده ، وانما شمل أيضا فروعا اخرى كالمحاورة والمسرحية والرواية ، وان كانت هذه الأخيرة تشكل في عصرنا الراهن ذروة التداخل والتفاعل بين هذين النشاطين للفكر ، وخاصة عندما يكون موضوعها الوجود الانساني المباشر .

وكما هو معلوم،فان المحاورة تعدّ من طرق الأدب الأكثر قدما ، ومن الأساليب التي واظب الفلاسفة على الرجوع اليها لما تحمله من امكانيات الايصال البسيطة والقابلة للفهم والادراك ، خاصة وانها تتصل باللغة اليومية بوشائج قربى كالحوار أو المحادثة أو التساؤل الذاتي . . وكان « أفلاطون » قد قدّم أهم أعماله الفلسفية في شكل محاورات تحدّث فيها عن موضوعات الفلسفة السابقة ، وخاصة فلسفة استاذه « سقراط» ، كما استخدمها للتعبير عن أفكاره الفلسفية والسياسية والميتافيزيقية والاخلاقية والاجتماعية ، حتى اننا لا نستطيع على الاطلاق ان نفهم فلسفة « أفلاطون » بدونمحاوراته . وفي الفكر العربي الاسلامي ، كما في الفلسفة الغربية الحديثة ، نجد بعض الفلاسفة وقد لجأوا الى المحاورة كأسلوب للتعبير عن مشكلات وجودية بالغة الأهمية ، وخاصة منها ما يتعلق بموقف الانسان وتعقّله لأصل العالم وموقعه بين مسلمات الوحي الالهي ومقولات العقل . فقد كتب الفيلسوف المشهور « ابن طفيل » أهم عمل له في رواية يغلب عليها الحوار ، وأعني بها قصة « حي بن يقظان »حيث يتمّثل الصراع بين العقل والوحي في حوارية رمزية لشخصيتين تمثّل كل واحدة منهما طرفا في هذا الصراع : « حي الناشيء الذي يرمز الى العقل الطبيعي بما هو السبيل المؤدي الى الحقيقة ، يقابله « ابسال الورع » الذي يرمز الى الوحي او الهداية الالهية الى الحقيقة ، فيلتقيان في جزيرة معزولة لا أثر فيها للفكر والتاريخ ثم ينتهيان الى نفس الحقيقة ، الأول بعقله والثاني بايمانه . وكان « ابن طفيل » يريد من وراء ذلك كله اثبات قدرة العقل وحده على التوصل الى الحقائق الكبرى للوجود بدون الحاجة الى واسطة الوحي .(١١١)

وقد لجأ القس « بركلي » الى المحاورة ايضا، وهو الفيلسوف التجريبي العقلاني في مرحلة ما بعد بزوغ فجر النهضة والعلمفي الغرب الحديث . وقد نقل الينا اشكالية العلاقة بين الموقف المادي والموقف الروحي من خلال محاورة بين شخصين يمثّل كل

منهما موقفا : « هيلاس » الذي يعبّر عن الرؤية المادية للوجود و « فيلونوس » عن الرؤية الروحية لهذا الوجود . وقد قام « دافيد هيوم » بعمل مشابه في كتابه « محاورات حول الدين الطبيعي »[١١٢] ، حيث تظهر المحاورة كأسلوب من أساليب الأدب ، أداة للتعبير عن أهم موضوعات الفلسفة.فقد تناول « هيوم » موضوعات العلم والعقل والشك واليقين والايمان من خلال حوار بين شخصيات مثل « فيلون » و «كليانثس» و « دميان » . .

وبينما توحّد المسرحية المحاورة والرواية في اداء بشري مشخّص ، فانها أيضا تجسّد عبر الحركات والأصوات والشخصيات مشكلات فلسفية لا تقل أهمية عن تلك المشكلات التي عرفها الشعر والمحاورة والفلسفة . ومن البديهي القول ان الفن المسرحي كان من الفنون القديمة المعروفة عند جميع الشعوب والحضارات ، وان كانت تختلط المسرحيات بأشكال متنوعة من الفولكلور والرقص الجماعي والاحتفالات الدينية والموسمية . ويبرز المسرح كفن أدبي من خلال اهميته في تحويل الأفكار الى بشر ، وايصال الموضوعات والمشكلات بواسطة الحركات والانفعالات بحيث يمكن مشاهدة الفكرة او المضمون ، أدبيا ، كان أم فلسفيا ، من خلال الاشخاص ، وخاصة عندما تكون المسرحية وسيلة للتعبير عن تفاصيل الوجود البشري بأفراحه وأحزانه ، بوضوحه وغموضه ، بحاضره ومستقبله ، بمأساته وآفاقه . . دون ان يعني ذلك بالطبع ان كل مسرحية هي بالضرورة حاملة لمضمون فلسفي ، بقدر ما يعني امكانياتها في التعبير المباشر عن مشكلات الفلسفة ،الأمر الذي شجع بعض الفلاسفة الى عرض أفكارهم من خلال المسرح ، كما فعل « سارتر » على سبيل المثال لا الحصر . والاهم من ذلك كله ، ان الأفكار الفلسفية تستطيع الوصول الى جمهور غفير من الناس من خلال الفن المسرحي اكثر مما تستطيع ان تفعله بواسطة اللغة الفلسفية الخاصة .«فالمسرحية مجموعة لوحات حيّة تنبض بايقاع الحياة الفعلي ، وهي تستطيع من خلال سياقها القصصي . ووحدة الحدث والزمان والمنطق الذي يحكم تطور أحداثها وشخصياتها ، ان تكون تجربة تتبلّور فيها الأفكار والمواقف ، تتشذّب حواشيها الوحشية أو المغرقة في لا معقوليتها وتتعدل حسب الشروط الواقعية وتكتسب بالتالي شهادة واقعية تسمح لها ان تتحول أمرا جديا وحقيقيا في حياة الناس »[١١٣] .

وعندما اكتشف فلاسفة الوجودية اهمية الأدب التعبيرية ، سرعان ما وجدوا أنفسهم

بحاجة الى تجاوز النص الفلسفي بما فيه من جمود وعقلانية مفرطة الى الأدب ، رواية ومسرحا ، لما يقدمه من أدوات تساعد على ايضاح الأفكار والمشكلات ، طالما ان هذه الأفكار والمشكلات تتعلق بوجود الانسان وموقفه ازاء العالم ، ووعيه بذاته ، وبعلاقاته مع الآخرين . ولما كانت الحقائق الفلسفية تطال اليوم وجود الانسان ، وكان هذا الانسان يتعقّلها وينفعل بها ، بحيث تمتزج مدركاته العقلية مع انفعالاته ومشاعره ، فان الفلسفة الوجودية وجدت في الأدب وسيلة هامة للتعبير ليس فقط عن الرؤية الفكرية وانما عن مجمل الموقف البشري ، بما هو عقل وارادة ومشاعر وأحلام وتأملات . .

وهذا يفسّر الأهمية الكبرى لمسرحية « سارتر » ، « جلسة سرية » ، حيث تظهر أفكاره الفلسفية أكثر وضوحا وتشخيصا مما عبّر عنه في كتابه « الوجود والعدم »(١١٤). ويظهر التداخل بين الفلسفة والفن المسرحي ، أو الرواية والقصيدة التي تحوّلت الى مسرحية ، في ان الرواية أو المسرحية « انما تظهر لنا الانسان والاحداث الانسانية في علاقاتها بمجموع العالم ، فتبّين لنا ان الموجود البشري كائن منذ البداية في العالم ، وان وجوده انما ينقضي في داخل هذا الأطار الخارجي الذي يعيش فيه ، وما كان الانسان « موجودا ميتافيزيقيا » الّا لأنه يضع نفسه دائما ككل بازاء العالم نفسه ككل ، فيواجه العالم في كل لحظة ، ويركب عالمه الخاص ابتداء من بعض المواقف الوجودية الخاصة . وحينما يقول بعض الوجوديين ان لكل حدث انساني دلالة ميتافيزيقية ، فانهم يعنون بذلك ان الانسان يجد نفسه في كل حدث من الأحداث « ملتزما » بأسره في العالم بأسره . وهكذا يكتشف المرء من خلال تجاربه الوجودية حضوره أمام العالم ، واستناده الى ذاته وحدها ، ومقاومة الذوات الاخرى له ، واختياره لنفسه بمقتضى حريته الخاصة . .. الخ »(١١٥)

واذا كان بعض الشعراء قد تحوّلوا الى فلاسفة ، واذا كان بعض الفلاسفة قد لجأوا الى الشعر او الرواية او المحاورة ، واذا كان بعض الأدباء قد تناولوا في كتاباتهم أمورا فلسفية عبّروا عنها في قصائد او روايات أو مسرحيات ، فان ذلك يعني حقيقة التفاعل والتداخل بين الفلسفة والأدب اكثر مما يعني ذوبانهما في بعضهما البعض . فكما للفلسفة مكانتها الخاصة في تاريخ الفكر ، فان للأدب ايضا مكانته الخاصة ؛ فالتداخل او التفاعل لا يلغي الخصوصيات بقدر ما يغنيها ويضع أمامها امكانيات جديدة . وقد بلغ هذا التداخل

ذروته في الرؤية الوجودية للعالم والانسان ، كفلسفة وأدب يعبّران عما في الوجود اليوم من مشكلات حادة تولّدت عن الأبعاد التي فرضتها الحضارة والعلوم والتقنيات على الحياة البشرية في عصرنا الحاضر . ذلك أن الفلسفة الوجودية « بتأكيدها لما هو عيني ، تستطيع ان تعبّر عن نفسها في المسرحيات والروايات تعبيرا ، ربما كان أقوى من البحوث الفلسفية»، كما يقول « ماكوري »(١١٦).

وكان « غوته » قد بشّر بالمأساة الوجودية القادمة من أزمة الحضارة عندما قال : « سوف يصبح الناس أكثر ذكاء وأشدّ نفاذا ، لكنهم لن يصبحوا أفضل أو أسعد ، أو أنشط »(١١٧) كما كان « نيتشه » الفيلسوف قد أعلن الولادة الحتمية للعدمية كمؤشر لوصول الحضارة والانسان الى عمق الأزمة التي تحيط بالمصير والمستقبل (١١٨). أما أسباب هذه الأزمة وظواهرها ونتائجها وموقف الانسان تجاهها ، فانها تشكّل من أهم العوامل التي جعلت التداخل بين الفلسفة والأدب في الرؤية الفكرية الوجودية امرا ممكنا، بل وحتى ضروريا لكي تصل الأفكار الفلسفية الى عقول ومشاعر الناس عامة. « ولا بد أن تكون مؤلفات أدبية مثل « الطاعون » و « الغثيان » و « جلسة سرية » قد حملت تعاليم الوجودية الى آلاف مؤلفة من البشر لا يقرأون بحوثا فلسفية متخصصة قط »(١١٩)

وأخيرا ، يمكن القول ان الانسان شكّل موضوع العلاقة المتداخلة بين الفلسفة والأدب ، سواء كان يعبّر عن تمثّلاته لوجوده ازاء الطبيعة والكون ، أو يبحث عن ذاتيته بين العقل والمشاعر ، او يفتش عن هويته ومصيره وسط تطورات الحضارة والعلم ، فانه في كل هذه الحالات انما كان يربط الفلسفة بالشعر والمحاورة والمسرح والرواية بروابط وثيقة ، كانت تظهر أحيانا متداخلة ، وأحيانا أخرى متفاعلة لكنها وبأية صورة ظهرت كانت تعكس حاجة الفلسفة والأدب لعمليات تبادل وتفاعل وتداخل، وخاصة في الوقت الحاضر حيث يظهر الانسان في صورة مأساة وضحية ، ويتلمس وجوده الضائع ومصيره الغامض وسط العلم ومأزق الحضارة .

هوامش وملاحظات

(١) ذكرها عبد المجيد زراقط في كتاب : محاضرات في الأدب ، دار ابن باديس بيروت ، ١٩٨٩ ، صفحة ١٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، صفحة ١٢٤ .
(٣) المرجع السابق ، الصفحات ٩ ـ ١١ .
(٤) رولان بارت وموريس نادو : حوار عن الأدب ، ترجمة محمد برّاده ، مجلة الفكر العربي ، العدد ٢٥ ، كانون الثاني ـ يناير ١٩٨٢ ، بيروت ، الصفحات ١٥ ـ ١٦ .
(٥) المرجع السابق ، الصفحات ١٦ ـ ١٧ .
(٦) تيسير شيخ الأرض : ما وراء النقد الأدبي ، مقالة منشورة في مجلة الفكر العربي ، العدد المذكور سابقاً ، صفحة ٩٨ .
(٧) نقلاً عن محمد شيّا : في الأدب الفلسفي ، نشر مؤسسة نوفل ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٨٦ ، الصفحات ٤٥ ـ ٤٦ .
(٨) المرجع السابق ، الصفحات ٤٩ ـ ٥٠ .
(٩) محاضرات في الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ١٣ .
(١٠) وقد عالج عبد السلام المسدي هذا الموضوع بالتفصيل في كتابه : الأسلوبية والأسلوب ، نحو بديل ألسني في نقد الأدب . نشر الدار العربية للكتاب ، ليبيا ـ تونس . ١٩٧٧ .
(١١) تيسير شيخ الأرض : ما وراء النقد الأدبي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٠٢ .
(١٢) نظرية الأدب ، تأليف رينيه ويليك وأوستن وارين ، مرجع مذكور ، صفحة ٣١٨ .
(١٣) يمكن الرجوع إلى هذا النمط من التقييم والمناقشة في الصفحات ٣١٣ ـ ٣٣١ من المرجع السابق .
(١٤) المرجع السابق ، صفحة ٢٢ .
(١٥) المرجع السابق ، صفحة ٢٢٣ .
(١٦) الأسلوبية والأسلوب في النقد الأدبي ، قراءة محي الدين صبحي لكتاب عبد السلام المسدّي حول الأسلوبية والأسلوب ، المذكور سابقاً ، مجلة الفكر العربي ، العدد ٢٦ ، اذار ـ مارس ١٩٨٢ ، بيروت ، صفحة ٣٢١ .
(١٧) المرجع السابق ، صفحة ٣٢٥ .
(١٨) محاضرات في الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ١٢ .
(١٩) نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٣ .
(٢٠) فردينان دي سوسور : محاضرات في الألسنية العامة ، صفحة ٩٨ :

— F. De Saussure: Cours de linguistique générale; Ed. Payot, Paris, 1979.

وابن جني : الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، نشر دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٦ . وكتاب الاسنوي : شرح الأصول .
(٢١) تشومسكي : اللغة والفكر ، صفحة ١٤٠ وما بعدها .

— Noam CHOMSKY: Le langage et la pensée; Ed. P.B.P., Paris, 1979.

(٢٢) دي سوسور : محاضرات في الألسنية العامة ، مرجع مذكور ، صفحة ١٥٥ .
(٢٣) جون ماكوري : الوجودية ، مرجع مذكور ، صفحة ٢١٠ .
(٢٤) المرجع السابق ، الصفحات ٢١١ ـ ٢١٢ .
(٢٥) مفيد قميحة : الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر ، نشر دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨١ ، الصفحات ٤٨٩ ـ ٤٩١ .
(٢٦) حول تطول الأدب وتاريخه في الفكر الغربي ، منذ المرحلة الاغريقية ـ اليونانية إلى يومنا الحاضر ، من المفيد الرجوع إلى كتاب اميل فوجيه : مدخل إلى الأدب ، ترجمة مصطفى ماهر ومصطفى فوده ، سلسلة الألف كتاب ، القاهرة ، ١٩٥٩ . وكذلك كتاب نظرية الأدب ، المذكور سابقاً . وحول تاريخ الأدب العربي ، راجع كتاب مصطفى ناصيف : دراسة الأدب العربي ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨١ ؛ أما حول مذاهب الأدب ومدارسه ، فان المراجع كثيرة ، ويمكن للقارىء العربي الاستفادة من كتاب محمد مندور : الأدب ومذاهبه ، نشر مكتبة نهضة مصر ، بدون تاريخ . وكذلك ياسين الأيوبي : مذاهب الأدب : معالم وانعكاسات ، دار الشمال ، طرابلس ، ١٩٨٠ . وكتاب أنيس المقدسي : الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث ، نشر دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٠ .
(٢٧) نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ١١٩ .
(٢٨) المرجع السابق ، صفحة ١٤٠ ـ وحول الأدب والمجتمع ، راجع أيضاً الصفحات ١٩٨ ـ ١٠٢ من كتاب محاضرات في الأدب ، المذكور سابقاً .
(٢٩) محاضرات في الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٣ .
(٣٠) نقلاً عن المرجع السابق ، صفحة ٢٠ .
(٣١) جان ـ بول سارتر : ما الأدب ، ترجمة محمد هلال ، نشر مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، صفحة ١٨٤ .
(٣٢) نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، الصفحات ٣١٥ ـ ٣١٦ .
(٣٣) محاضرات في الأدب ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٢٨ ـ ١٢٩ .
(٣٤) تيسير شيخ الأرض : ما وراء النقد الأدبي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٠٠ .
(٣٥) نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٧ .
(٣٦) المرجع السابق ، صفحة ٢٧٥ .
(٣٧) المرجع السابق ، صفحة ٣٤ .
(٣٨) الأسلوبية والأسلوب في النقد الأدبي ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٢٦ .
(٣٩) حول علاقة الأدب بالعاطفة ، راجع الصفحات ٣٢ ـ ٣٥ من كتاب : محاضرات في الأدب ، المرجع المذكور سابقاً .
(٤٠) حوار عن الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ١٨ .

(٤١) نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ١٢١ .
(٤٢) ميخائيل نعيمة : الغربال ، نشر دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٠ ، صفحة ٢٦ .
(٤٣) حول هذا الموضوع من المفيد مراجعة الصفحات ٣٢ - ٥١ من كتاب مفيد قميحة : الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر ، مرجع مذكور سابقاً . وللمزيد من التفاصيل حول هذه الاتجاهات الأدبية ، راجع كتاب « الرومنطقية » ، تأليف محمد غنيمة هلال ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٧١ ؛ ومؤلفات جورج لوكاش حول الواقعية في الأدب : « معنى الواقعية المعاصرة » ، ترجمة أمين العويطي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ ؛ « دراسات في الواقعية الأوروبية المعاصرة » ، ترجمة أمير اسكندر ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ ؛ و « دراسات في الواقعية » ، ترجمة نايف بلوز ، نشر وزارة الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٢ . وكذلك كتاب محمد زكي العشماوي : الأدب وقيم الحياة المعاصرة ، نشر الدار القومية ، القاهرة ، بدون تاريخ .
(٤٤) شكري نجار : الاتجاهات الرئيسية في النقد الأدبي ، مجلة الفكر العربي ، العدد ٢٥ ، كانون الثاني - يناير ١٩٨٢ ، بيروت ، صفحة ٢٠٨ .
(٤٥) عبد المحسن بدر : حول الأديب والواقع ، نشر دار المعرفة ، القاهرة ، بدون تاريخ ، صفحة ٥ . وكذلك : الاتجاه الإنساني في الشعر العربي الحديث ، مرجع مذكور ، صفحة ١٢٠ .
(٤٦) محمد الجزائري : أدب المعركة أو أدب الثورة ، مجلة الآداب ، العدد الأول ، ١٩٦٨ ، صفحة ١٢ . وكذلك الاتجاه الإنساني ... مرجع مذكور ، صفحة ١١٩ .
(٤٧) ما وراء النقد الأدبي ، مرجع مذكور ، الصفحات ٩٨ - ٩٩ .
(٤٨) سارتر : ما الأدب ؟ مرجع مذكور ، صفحة ١٢ .
(٤٩) الاتجاهات الرئيسية في النقد الأدبي ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٠٧ .
(٥٠) محاضرات في الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ٢١ . وحول نفس الموضوع ، راجع : نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٥ - ١٦ و ٩٣ و ٩٨ .
(٥١) نقلاً عن مفيد قميحة : الاتجاه الإنساني ... مرجع مذكور ، صفحة ٣٣ .
(٥٢) جوليان هكسلي : إطار المذهب الإنساني ، مجلة الآداب ، ترجمة رمسيس عوض ، العدد ١٢ ، السنة العاشرة ، صفحة ٢٣ . وكذلك المرجع السابق ، صفحة ٣٧ .
(٥٣) جان - بول سارتر : الوجودية مذهب إنساني ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٦ . وللمزيد من التفاصيل حول الاتجاه الإنساني ، راجع الصفحات ٢٩ - ٥١ من المرجع السابق .
(٥٤) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٠٧ - ١٠٨ .
(٥٥) انظر المرجع السابق ، الصفحات ١٢٣ - ١٢٥ .
(٥٦) ذكرها زكريا إبراهيم في كتابه « مشكلة الفلسفة » ، مرجع مذكور ، صفحة ٧١ .
(٥٧) المرجع السابق ، صفحة ٧٣ .

(٥٨) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٠ .

(٥٩) المرجع السابق ، صفحة ١٢٧ .

(٦٠)) غبريال مرسيل : الحاضر والخلود ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٥ ـ ١٦ . وحول فكرة ان الفلسفة علم وليست علم ، راجع الصفحات ١٢٥ ـ ١٢٩ من المرجع السابق .

(٦١)

— Maurice Blondel: La pensée, Ed. F. Alcan, Paris, 1934, tome II, PP. 192-193.

نقلاً عن مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ٦٤ ـ ٦٥ .

(٦٢) المرجع السابق ، صفحة ٦٥ .

(٦٣) ذكرها أبو حيان التوحيدي في كتابه « المقابسات » ، مرجع مذكور ، المقابسة ٣٧ ، صفحة ١٦٤ .

(٦٤) جون ماكوري : الوجودية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٦٢ ـ ٦٣ .

(٦٥) المرجع السابق ، صفحة ١٤٣ .

(٦٦) نقلاً عن تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٩٩ .

(٦٧)

— F. Alquié: La Nostalgie de l'Etre; Ed. P.U.F., Paris, 1950, PP .139- 152.

وحول موقف الفلسفة من الإنسان والذات الإنسانية تجاه العلم ومقولات العقل ، راجع الصفحات ٨٠ ـ ٩٩ من كتاب « مشكلة الفلسفة » المذكور سابقاً ، وكذلك الصفحات ١٨٩ ـ ٢٢١ من كتاب « تطور الفكر الفلسفي » ، المذكور سابقاً .

(٦٨) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ١٩٩ .

(٦٩) نقلاً عن المرجع السابق ، الصفحات ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

(٧٠) ذكرها جون ماكوري في كتابه : الوجودية ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٥٨ .

(٧١) المرجع السابق ، الصفحات ١٣٢ ـ ١٣٣ .

(٧٢) المرجع السابق ، الصفحات ١٣٥ ـ ١٣٦ . حول تطور النظرة الفلسفية إلى الإنسان كجسد ، راجع الصفحات ١٣١ ـ ١٣٨ من هذا الكتاب .

(٧٣) المرجع السابق ، صفحة ٢٢٦ .

(٧٤) بول ريكور : الإنسان غير المعصوم ، صفحة ١٥٦ . وكذلك المرجع السابق ، صفحة ٢٣٥ ومن المفيد أيضاً مراجعة الصفحات الخاصة بالمشاعر والفلسفة ٢٢٤ ـ ٢٥٠ من المرجع السابق وراجع أيضاً كتاب سارتر : نظرية في الانفعالات ، نشر داء المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

(٧٥) المرجع السابق ، صفحة ٣٩٨ .

(٧٦) نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ١٤١ .

(٧٧) المرجع السابق ، صفحة ١٤٢ .
(٧٨) ذكرها و . ويمزات وك . بروكس في كتابهما : تاريخ النقد الأدبي الغربي ، القضية والمنهج ، أربعة أجزاء ، ترجمة محيي الدين صبحي ، نشر المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، دمشق ، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧ ، الجزء الأول ، الصفحات ٤٠ ـ ٤١ .
(٧٩) المرجع السابق ، الجزء الأول ، صفحة ٣٩ . وحول رأي أفلاطون بالشعر ، انظر الصفحات ١٢ ـ ١٥ .
(٨٠) أرسطو : فن الشعر . نشر مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ٢٩٥٣ ، الصفحات ٢٦ ـ ٢٧ .
(٨١) جان ماري غويو : مسائل فلسفة الفن المعاصرة ، ترجمة سامي دروبي ، نشر دار اليقظة العربية ، دمشق ، ١٩٦٥ ، صفحة ١٥٢ . وكذلك « في الأدب الفلسفي » ، مرجع مذكور ، صفحة ١٠٦ .
(٨٢)

— A. Schopenhawer Philosophie et Science de la Nature; Ed. Alcan, Paris, 1911, PP .132- 138.

ذكرها زكريا إبراهيم في كتابه : مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ١٦٤ .
(٨٣) نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٤٩ ـ ١٥٠ .
(٨٤) الوجودية ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٥٧ .
(٨٥) في الأدب الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ٨٩ .
(٨٦) المرجع السابق ، الصفحات ٨٨ ـ ٨٩ .
(٨٧) نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٨٠ ـ ١٨١ .
(٨٨) محاضرات في الأدب ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٣ و ٣١ .
(٨٩) جان بول سارتر : ما الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ٨ .
(٩٠) نظرية الأدب ، مرجع مذكور ، صفحة ١٤٨ .
(٩١) المرجع السابق ، الصفحات ١٥٨ ـ ١٥٩ .
(٩٢) المرجع السابق ، صفحة ٣٩ .
(٩٣) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ١٧٥ . راجع حول هذا الموضوع كتاب :

— Simone de Beauvoir: L'Existentialisme et la sagesse des Nations; Ed. Nagel, Paris, 1949, PP .119- 120.

(٩٤) سيمون دي بوفوار : الوجودية وحكمة الأمم ، مرجع مذكور ، صفحة ١١٤ . وكذلك المرجع السابق ، الصفحات ١٦٩ ـ ١٧٠ .
(٩٥) زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ١٧١ .
(٩٦) في الأدب الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ٨٢ ـ ٨٣ .

(٩٧) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٧٧ . ويعتبر « نيتشه » ، في كتابه « ما وراء الخير والشر » أن « كل فلسفة هي عملية اعتراف صاحبها وسجل ذكرياته ، وبالتالي لا يوجد ، برأيه ، فلسفة خارج الفيلسوف . بمعنى آخر ، لا يوجد عند الفيلسوف شيء غير شخصي . إن فلسفة الفيلسوف هي نظام طبيعته الشخصية والأخلاقية والسياسية والنفسية . . . » . للمزيد حول هذا الموضوع ، راجع :

— Nietzsche: Par dèlà le bien et le mal; Ed. 10/18, Paris, 1977, P.34.

(٩٨) الوجودية ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٩٠ .

(٩٩) راجع حول هذا الموضوع الصفحات ٢١٥ ـ ٢٢٩ من كتاب : تطور الفكر الفلسفي ، المذكور سابقاً .

(١٠٠) نقلاً عن المرجع السابق ، الصفحات ٢٢٠ ـ ٢٢١ .

(١٠١)

— E. Bréhier: Transformation de la Philosophie Française; Ed. P.U.F., Paris, 1950, P.190.

(١٠٢) نقلاً عن مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٦٦ ـ ١٦٧ .

(١٠٣) ذكرها جون ماكوري في كتابه : الوجودية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٣٧٨ ـ ٣٧٩ .

(١٠٤) غوته : فاوست . ترجمة محمد عوض محمد ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦ ، صفحة ٣ . وللمزيد من التفاصيل راجع تحليل محمد شيًا لفاوست غوته في كتابه : في الأدب الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٧٤ ـ ١٩٦ .

(١٠٥) حول علاقة الفلسفة بالأدب عامة والشعر خاصة ، راجع الصفحات ١٤١ ـ ١٥٩ من كتاب « نظرية الأدب » ، المذكور سابقاً .

(١٠٦) المرجع السابق ، صفحة ١٤٧ .

(١٠٧)

— F. Nietzsche: Le Gai savoir; Fragments posthumes (1881- 1882). Textes et variante, établies par G. Colli et M. Montinari, traduction P. Klossowski, Ed. Gallimard, Paris, 1967, PP. 137- 138.

(١٠٨) راجع حول الشعر الفلسفي عند أبي العلاء المعري ، الصفحات ١٤٢ ـ ١٧٣ من كتاب « في الأدب الفلسفي » ، المذكور سابقاً .

(١٠٩) أدونيس : الآثار الكاملة ، نشر دار العودة ، الطبعة الثانية ، الجزء الثاني ، بيروت ، ١٩٧١ ، الصفحات ٦٤٧ ـ ٦٧٤ .

(١١٠) نقلاً عن « في الأدب الفلسفي » ، مرجع مذكور ، الصفحات ١١٤ ـ ١١٥ .

(١١١) للمزيد حول هذه القصة ـ المحاورة ، راجع : ابن طفيل ، حي بن يقظان ، نشر دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٧٤ .

(١١٢) دافيد هيوم : محاورات في الدين الطبيعي . نشر دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٠ .
(١١٣) في الأدب الفلسفي ، مرجع مذكور ، الصفحات ١١٩ - ١٢٠ .
(١١٤) حول أفكار سارتر الفلسفية كما عبّر عنها من خلال المسرح ، يمكن الرجوع إلى مسرحياته التالية : جلسة سرية ، سجناء الطونا ، الأبواب المغلقة ، الذباب ، الدوامة . . .
(١١٥) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ١٧٧ .
(١١٦) الوجودية ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٧٦ . ويمكن الرجوع إلى الصفحات ١٦٢ - ١٧٩ من كتاب زكريا إبراهيم ، مشكلة الفلسفة ، المذكور سابقاً للوقوف على علاقة الفلسفة بالأدب ، وكذلك العلاقة بين الوجودية والأدب في الصفحات ٣١٣ - ٣٢٦ والميتافيزيقا والشعر في الصفحات ٣٠٠ - ٣١٢ .
(١١٧) ذكرها ماكوري في المرجع السابق ، صفحة ٣٨٠ .
(١١٨) راجع حول هذا الموضوع مقالتنا المنشورة في مجلة الفكر العربي ، العدد ٤١ ، أذار ١٩٨٦ ، بعنوان « علموية الغرب والألوهية » ، الصفحات ٤٧ - ٧٤ .
(١١٩) الوجودية ، مرجع مذكور ، صفحة ٣٧٦ . وحول علاقة الوجودية بالأدب ، راجع الصفحات ٣٧٦ - ٣٨٠ من هذا الكتاب .

ـ الفصل السابع

الانسان بين العلم والعدمية

١ـ العلم والانسان

٢ـ انحرافات العلم

٣ـ العدمية وازمة الحضارة

١ ـ العلم والانسان

شكّل العلم مجالا حيويا لنشاط الفكر البشري منذ أن بدأ هذا الفكر يكتشف قدراته في مواجهة الطبيعة والعالم المادي. وقد كان الإنسان، منذ نشأته الاولى وحتى يومنا الحاضر، يرى في العلم امكانية ضرورية لفهم الوجود وحركة العالم، وذلك في سعيه لتطويع الطبيعة بما يتلاءم وحاجاته الحياتية المتنامية الى اكتشاف الوسائل التي تمكّنه من السيطرة على الطبيعة، بتعقّلها والاستفادة منها. وقد تطوّرت نظرة الانسان من التصوّرات الاسطورية لأصل العالم، مرورا بشتى انواع النظريات الفلسفية والدينية حول الطبيعة وصولا الى أرقى أشكال المعرفة العلمية. كما تطوّر فعله عبر الزمن من خلق الأدوات البسيطة الى صناعة أكثر الآلات تقدما وتعقيدا. وقد مثّل هاجس البحث العلمي حافزا للانسان وهو في سياق اكتشاف العالم الخارجي بما فيه من امكانيات، وبما تقدّمه هذه الامكانيات من وسائل تحسين الحياة وتطورها وتقدمها، وبالتالي فقد ارتبط العلم بحاجة الانسان وشكّل وسيلة هامة من وسائل التفكير والعمل، بحيث يكون العلم أداة يسخّرها الانسان في خدمته، وبواسطتها تزداد معرفته لنفسه وللطبيعة، الأمر الذي يحصر العلم في نطاق حقيقته كوسيلة غايتها خدمة الانسان في وجوده المادي والنفسي والفكري . .

ويتميّز العلم أيضا بخاصّية تعبيره عن تطور الوعي البشري وقدرته على التحقّق من صحة الفرضيات والتصورات الفلسفية أو الدينية او الاسطورية. فالمعرفة العلمية لا تكتفي بهذه الفرضيات والتصوّرات وبما تقدمه من نظريات وقوانين تحكم حركة العالم الخارجي، وانما تتعدى ذلك الى اعادة تشكيل هذا العالم بصورة تطورية يرتقي معها الانسان ويزداد وعيه ويتغيّر المجتمع الذي يعيش فيه، ويلحظ آفاق المستقبل الذي ينتظره.ومما لا شك فيه ان خاصية العلم والمعرفة العلمية تكمن في القدرة الموضوعية

والشمولية التي تميزّه عن باقي فروع المعرفة.فالصدق والتقديرات الكلّية والقوانين النسبية والخضوع لنتائج التجربة واستخراج المفاهيم بواسطة التفكير المنطقي، والانتقال من تحديد العلاقات السببية والروابط الجوهرية الى صياغة القوانين الأكثر عمقا في حركة الفكر والوجود ، وتطوير مناهج البحث وصلة كل ذلك بواقع الحياة والمجتمع معرفة كل هذه العوامل تختص بالعلم وتمّيزه وتحدّد ماهيته وغاياته .

وقد تطور العلم عبر التاريخ وانتقل من مجرد معرفة حسية بالعالم الخارجي الى معرفة منظمة ومنهجية وتفسيرية لظواهر العالم الخارجي . ولم يكن هذا التطور ممكناً لولا تضافر الضغوط والشروط والضرورات التي عرفها الوجود والتي شكلت دافعاً قوياً لتطور المعرفة العلمية بأدواتها ونظرياتها وقوانينها ونتائجها . ويظهر العلم اليوم بمثابة تفسير منهجي قائم على تنظيم المعرفة وتصنيفها وخلق الادوات المناسبة لحاجات الانسان في حياته العملية .

يعرّف « كارل بيرسون » وظيفة العلم بأنها تقوم على « تصنيف الوقائع ، والتعرف على ما بينها من تتابع ، والكشف عن دلالتها النسبية »[١].وهذا يعني ان السمات المميزة للبحث العلمي تعود الى قدرته على التفسير وتحليل العلاقات القائمة بين الظواهر وبالتالي تنظيمها وتوحيدها. «فالمثل الأعلى الذي يهدف اليه أي علم انما هو الوصول الى درجة عليا من « التفسير المنهجي » حتى يتحقق له ربط معلوماته بطريقة استنباطية دقيقة». ووفق ما جاء على لسان « اينشتاين » فان « موضوع أي علم،سواء أكان هو العلم الطبيعي أم علم النفس ، انما هو تنظيم تجاربنا والربط بينها على صورة نسق منطقي» .ويتضّح من هذا التعريف ان العلم « يكشف لنا عما تنطوي عليه الظواهر من « انماط علاقات » .لكي لا يلبث ان يقوم بعملية « توحيد » يحاول فيها التأليف بين هذه العلاقات على صورة « نظام استنباطي » يجعل منها مبادىء منطقية دقيقة صارمة »[٢].

وقد عرّف فلاسفة عصرالنهضة ،مثل « بيكون » او «ديكارت»، العلم على أنه « معرفة أصيلة ومنظمة ، مستمدة من مصدر طبيعي وليس « فوق الطبيعة»، أي من خلال التمعّن في « كتاب الطبيعة العظيم » الذي يرقد مفتوحا أمام كل الناس ليدرسوه ويتأملوا فيه »[٣] وكان « كانط » قد اعتبر العلم طريقا الى الحكمة ورأى فيه « فيخته » أعلى أشكال المعرفة ؛ أما « هيغل »فقد قال ان الحقيقة لا تقوم ولا تكتمل الاّ بواسطة التفكير العلمي

والنسق العلمي للمعرفة . وعندما تطوّر العلم في العصر الحديث ، تغيّرت النظرة الى طبيعته.فالمعرفة العلمية بدأت تتصف بالتجريد والترميز اكثر مما تتصف بالملاحظة والتجربة. «وتبعاً لذلك فقد ذهب بعض فلاسفة العلم الى ان مشكلة المعنى قد جاءت فاحتلت مكان الصدارة بدلا من مشكلة الملاحظة ، اذ تحقّق العلماءمن ان امدادات الحسّ انما هي أولا وقبل كل شيء مجرد رموز ، وهذا الفهم الجديد للعلم هو الذي حدا ببعض الباحثين الى القول بان بناء المعرفة البشرية لم يعد يقوم على مجموعة هائلة من التقارير الحسّية او الملاحظات التجريبية ، بل أصبح يقوم على وقائع هي في صميمها مجرد رموز ، وقوانين هي منها بمثابة المعاني او الدلالات. وهكذا اصبحت الوقائع العلمية في نظر هؤلاء مجرد صياغات رياضية،وصارت القوانين مجرد دلالات رياضية . . » (٤)

وفي حين تكون هذه التعريفات منسجمة مع وقائع التطور الأخير للعلم ، فان هذا الأخير يحمل تعريفا لم يتغيّر رغم تغيّر تفاصيله وفروعه وأدواته. فالعلم هو معرفة وادراك الشيء على ما هو عليه ، وبوجه خاص هو معرفة بموضوع محدّد وطريقة ثابتة توصل الى طائفة من المبادىء والقوانين ، وينصب على القضايا الكلية والحقائق العامة المستمدة من الوقائع والجزئيات ، وينقسم العلم الى قسمين،واحد نظري يهتم بتفسير الظواهر وبيان القوانين التي تحكمها كالطبيعة والرياضة ، واخر عملي يرمي الى تطبيق القوانين النظرية على الوقائع والحالات الجزئية .وكان « أرسطو » قد ربط القسم النظري بالطبيعة والرياضة والالهيات والقسم العملي بتدبير المجتمع والاخلاق والسياسة ثم ما لبث ان تفرّع العلم وتعدّدت موضوعاته ، فأصبح لكل صنف من العلوم تعريفه الخاص ، دون ان يعني ذلك تناقضه مع التعريف الأساسي الذي يبقى ملازما للتعريفات الأخرى .(٥)
وقد ظهرت في الغرب فلسفة خاصة بالعلم او ما يمكن تسميته بعلم العلم ، الذي «يراد به تحليل العلم ووصفه من زوايا مختلفة ، منطقية ومنهجية واجتماعية وتاريخية ، ومن أهم وظائف علم العلم تحليل لغة العلم ، وتؤكد التجريبية العلمية ـ وهي المنطقية الوضعية في القرن العشرين ـ دور علم العلم وتحاول ان توضح نواحيه المختلفة ، ويرى بعض التجريبيين ان وظيفة الفلسفة الرئيسة هي تهذيب منطق العلم ومناهج البحث فيه . . »(٦)
بيد أن أهم ما يميّز العلم يعود الى الفائدة المتوخاة منه بما هو وسيلة أو سبيل يؤدي

اليها ، وبالتالي فان العلم يتصل مباشرة بغايته التي لا يحدّدها هو بقدر ما يحددها المعنى منه والغرض الكامن فيه والتأثير الذي يتركه في واقع الانسان والوجود بشكل عام. فاذا كان العلم وسيلة، فان الغاية هي في أساس نشأته وتطوره على السواء. وقد خضعت علاقة العلم بالوجود،النظرية بالواقع ، قيمة العلم وموقعه بين الوسيلة والغاية؛لدراسات مستفيضة كالتي قام بها « غاستون باشلار » في كتابيه : الفكر العلمي الجديد والعقلانية التطبيقية [٧]؛أو « هنري بوانكاريه » في كتابه : قيمة العلم [٨]؛او « كارناب » في كتابه العلم والميتافيزيقا [٩]،وكثير غيرها من الأبحاث والمؤلفات التي تناولت العلم في شموليته وتطوره وأهميته وغاياته. ولما كان العلم قد شكّل أساس النهضة والحضارة في الغرب الحديث والمعاصر ، فانه سرعان ما خضع لتفسيرات وتأويلات الفلاسفة الذين تأثروا به سلبا وايجابا ؛ منهم من رأى فيه قيمة المعرفة المؤدية الى رفاهية الانسان وسعادته وسيطرته المتنامية على الطبيعة ، ومنهم من رأى فيه تطورا بات يهدّد الانسان في صميم وجوده ، وخاصة اولئك الذين لاحظوا انفصال العلم عن الحكمة او الايمان او الحاجات الروحية للانسان،كما لاحظوا تحوّله الى غاية قائمة بذاتها تستخدم الانسان كوسيلة أو حقل تجارب أو خضوعا قدريا وضروريا لمنطق العلم وتجاربه ونتائجه والمصالح الكبرى التي يحققها ، بدلا من أن يظل كما هو في جوهره وسيلة في خدمة الانسان لا أقل ولا أكثر. أما كيفية تحوّل العلم من وسيلة الى غاية ، ومن اداة في خدمة الانسان الى خطر على مصيره وعزل او قضاء على أبعاده الأخرى وحصره في بعد مادي واحد ؟ فان الاجابة على هذا التساؤل لن تجد مصداقيتها في العلم نفسه بقدر ما تجدها في التوظيف الغائي للعلم ، وفي المهمات التي انيطت بـه من قبل دول او مؤسسات وأرباب المصالح والصناعة والسياسة والايديولوجيا التي وجدت في العلم سلاحا بواسطته يمكنها فرض نظام اقتصادي - اجتماعي معين ، كما تتمكن بواسطته ايضا ان تفرض سياساتها ومصالحها على شعوب أخرى وحضارات اخرى .

فقد كان العلم معرفة نوعية عامة عرفتها جميع الحضارات والأمم بدرجات مختلفة ، بيد أنه لم يكن اطلاقا وسيلة لاخضاع الانسان واختزاله في البعد المادي لحياته ، كما لم يكن سلاحا من أجل السيطرة وفرض الارادة وتقرير المصير الخاص للشعوب المقهورة . ولو رجعنا الى تاريخ العلم في معظم الحضارات الشرقية ، لأمكننا بسهولة اكتشاف حقيقة

العلم كوسيلة لتقدم الانسان وبناء حضارته وغياب أي استخدام غير انساني لـه ، كأن يكون مثلا وسيلة للسيطرة او النهب او تدمير حضارات أخرى.ثم اننا لـو نظرنـا الى مكانةالعلم في الاسلام،كرسالة ودولة وحضارة ، فاننا سرعان ما نكتشف وظيفة العلم بما هو الوسيلة او الغرض الذي ينبغي على المسلم ان يبحث عنها أو يقوم به من أجل معرفة ذاته ومعرفة خالقه ومعرفـة العالم الخـارجي ونظام الكـون ووحدتـه والغايـة من خلقه وترتيبـه ، بحيـث يكـون الانسـان ، بصـرف النـظـر عـن لـونـه وجنسه ومعتقـده ، هـدف العلـم الاول والاخيـر . ويعـطينـا التـاريـخ شهـادات دامغـة على ان الاسلام،الـذي بلغ فيه العلم مـرتبة لم تصـل اليهـا معارف الشعوب والحضارات السابقة او المعاصرة له ، قد استخدم العلم كسلاح من أجل فرض أفكاره ومصالحه وسياسته على الأخرين،وانما بالعكس، فقد كان العلم مشاعا لجميع الناس،من المسلمين اوغيرهم، وكان واجب البحث عنه وتعليمه ونشره من الواجبات التي فرضها الاسلام على اتباعه، بحيث يستحيل ان يتحول العلم الى « سر » أو مصدر قوة او احتكار معرفي او سلاح سياسي او ايديولوجية مركزية وعرقية . . ومن البديهي الاشارة في هذا السياق الى ان نظرة الاسلام الى العلم والمعرفة بشكل عـام لم تتصف بالانسـانويـة والعالمية والشمولية الاّ لأنها تأسسّت على الايمان الذي حدّد لها هذه الصفات .

فقد وحدّ الاسلام بين العلم والايمان ، بحيث ان الانسان المؤمن يغدو ذلك الانسان الذي يبحث عن تجلّيات الالوهية في حقائق الوجود ..ولما كان التسليم بالأولية الالهية يستتبع البحث عن تمظهرات الالوهية في حركة الانسان والطبيعة والوجود ، فان الاسلام سوف يتحول من بداية ايمانية الى ممارسة معرفية تنّقب عن واحدية الله في تفـاصيل الوجود . ومن هنا تنشأ وحدة المعرفة والايمان ويستمران باشتراط عدم الانفصال بينهما : يكتمل الايمان بالمعرفة ، وبدون الايمان تنقص المعرفة وتفقد معناها وغايتها . وتجد هذه المسألة ثوابتها في الحاح الاسلام على تحصيل المعرفة وجعلها جزءا لا يتجزأ من الايمان بالله ورسوله (صلعم) وكذلك في القيمة التي يعطيها الاسلام للمعرفة ولطالبها والعامل بها .(١٠)

كما اشترط الاسلام للمعرفة بدءا هو الايمان الذي يحدّد لكل علم غايته . فالوحدة بين المعرفة والايمان ، وشمولية المعرفة الالهية وانعكاسها في التجربة العقلية للانسان ،

جعلتنا من العلم الشامل والموحّد وسيلة يستطيع المسلم من خلالها تحقيق ارادة الله على الأرض : أنسنة العلم الالهي ، العدل الالهي ، الحق الالهي ، الوعد الالهي . . تبعا لذلك ، لا تكون المعرفة غاية بذاتها ولذاتها ، كما أنها لا تكون مقدمة ضرورية لفرض السيطرة والتسلط او وسيلة لتدمير روحانية الانسان ونظرته الى ذاته والى الآخرين ، انها تحديدا وسيلة الانسان الذي يعمل لكي تكون حركته في العالم تجسيدا لحضور الالوهية فيه . وبسبب من طبيعته هذه ، تسير معرفته نحو غائية « عالمية » قوامها مساواة الناس في كل شيء ، وكما لا يميّز الايمان بين الناس والشعوب والأمم والحضارات الّا بالتقوى ، فان المعرفة الصادرة عنه ـ أي عن الايمان ـ توحّد في غائيتها الناس ، وكذلك الشعوب والأمم والحضارات ، بحيث لا تكون المعرفة في خدمة شعب معين او ثقافة معينة ، وانما توضع في خدمة الانسانية كلها .(١١)

بالمقابل ، فقد كانت بدايات عصر النهضة في الغرب بمثابة صراع مرير بين العلم والعقلية الظلامية للعصور الوسطى ، كما اتسمت بتناقض صارخ بين حاجات العقل البشري وقدراته المتنامية من ناحية ، وتحديدات الكنيسة الصارمة والحذر من مخاطر العلم وتهديده لتماسك العقيدة المسيحية ، من ناحية أخرى . وبالتالي ، فلم تكن المعرفة العلمية واجبة في الدين ، ولم تكن مقبولة من قبل العقلية السائدة ، كما لم تكن مرغوبة داخل منظومة الفكر والسلطة في تلك الفترة ، وهذا يعني ان العلم كان يشق طريقه وسط خصوم من كل نوع ، وكان مخاطرة دفع معظم علماء النهضة ثمنها من حياتهم وعذابهم الدائم .

وقد درس « ول ديورانت » بتعمّق التاريخ المؤلم لولادة العلم في الغرب ، رغم أن ظروفا كثيرة كانت مؤاتية له . « فاكتشاف اميركا وارتياد اسيا ، ومطالب الصناعة واتساع التجارة ، كل هذا أثمر معرفة كثيرا ما ناقضت المعتقدات المتوارثة وشجعت التفكير الأصيل.وكان للترجمات من اليونانية والعربية ، ولطبع كتاب ابوللونيوس « الأشكال المخروطية »(١٥٣٧) والنص اليوناني لأرخميدس (١٥٤٤)،الفضل في حفز العلوم الرياضية والفيزيائية . . أما النهضة فقد ولعت بالأدب والأسلوب ، واهتمت بالفلسفة اهتماما مؤدبا ، ولم تكد تكترث للعلم . حقيقة ان بابوات النهضة لم يقفوا موقف العداء من العلم ، فقد استمع ليو العاشر وكلمنت السابع الى افكار كوبرنيق بذهنين مفتوحين ،

وتقبّل بولس الثالث في غير خوف اهداء كوبرنيق كتابه له ، « كتاب الدورات » الذي زلزل العالم ، ولكن رد الفعل الذي جاء في عهد بولس الرابع ، وتطور محكمة التفتيش في ايطاليا ، وقرارات مجمع ترنت القطعية،كل هذا جعل الدراسات العلمية شاقة خطرة بصورة متزايدة بعد عام ١٥٥٥.

ولم تستطع البروتستنتيةان تؤيد العلم ، لأنها اسست صرحها على كتاب مقدس معصوم . ورفض لوثر كوبرنيق لأن التوراة ذكرت ان يشوع امر الشمس ـ لا الأرض ـ ان تقف . . »(١٢)

وقد واجه العلم ، اضافة الى ذلك مقاومة عنيدة من قبل عقلية مليئة بشتى أنواع السحر والتنجيم والشعوذة ،وهي العقلية التي كانت تلقى الدعم والتأييد من جانب السلطات الحاكمة، حيث كان الكثيرون يؤمنون « بأن المذنبات والنيازك ان هي الاّ كرات من النار يقذف بها اله غاضب »(١٣) وقد ظهرت هذه المقاومة بوضوح في ردة فعل « هنري كورنيليوس اجريبا» تجاه المعرفة العلمية والفلسفية وكافة نشاطات الفكر العقلاني الجديد. وبرأيه فان « المعرفة كلها غير يقينية والعلم كله عبث ، و«اسعد الناس من لا يعرف شيئاً» : المعرفة هي التي قضت على سعادة ادم وحواء ، واعتراف سقراط بالجهل هو الذي اكسبه القناعة والشهرة ، « ليست العلوم كلها الا قوانين الناس وآراءهم،وهي تستوي ضررا ونفعا ، وأذى وفائدة ، وشرا وخيرا ، هي بعيدة كل البعد عن الكمال ، مشكوك فيها ، حافلة بالخطأ والخلاف . . وما دامت الفلسفة تسعى الى استنباط الفضيلة من العقل ، فسيحبطها التناقض اللاعقلي للأخلاق في الزمان والمكان ، « اذ يحدث من جراء هذا التناقض ان ماكان في زمن ما رذيلة يعد في زمن اخر فضيلة ، وما هو في مكان ما فضيلة هو رذيلة في مكان اخر» .اما الفنون والمهن فقد افسدها كما افسد العلوم الكذب والغرور . . وكل بلاط « مدرسة للعادات الفاسدة،ومأوى للشر الكريه» .والتجارة غدر وخيانة.والامناء على الأموال لصوص لصقت بأيديهم الفخاخ وفي أناملهم الخطاطيف والحرب مذبحة للكثرة تلهو بها القلة . والطب«من فنون القتل الخطأ» . فما نتيجة هذا كله ؟ واذا كان العلم هو الرأي العابر السريع الزوال ، والفلسفة هي التأمل المغرور في طبيعة اللانهائي من عقول حقيرة كالديدان ، فبم يحيا الانسان ؟ بكلمة الله وحدها معلنة في الكتاب المقدس . . فالمسيح وحده هو المصيب والصادق دائما،وهو وحده الذي

يجب ان نثق به ، وفيه الملاذ الاخير للعقل والروح »[١٤]

وعندما أعلن « كوبرنيكوس » سنة ١٥١٤ أول ثورة وأكبرها في تاريخ الفكر الغربي الحديث ، وقفت كل هذه المخاطر أمامه ، وكان يقدم اكتشافاته الهائلة في جزع وخوف وتردد :

« ١ ـ ليس هناك مركز واحد لجميع الكرات السماوية .

٢ ـ ان مركز الأرض ليس مركز الكون ،بل هو نقطة مركز الجاذبية والكرة القمرية .

٣ ـ كل الكرات (الكواكب) تدور حول الشمس بوصفها نقطتها الوسطى ، واذن فالشمس مركز الكون .

٤ ـ نسبة المسافة بين الأرض والشمس الى ارتفاع قبة السماء اصغر بكثير من نسبة قطر الأرض الى بعدها عن الشمس بحيث ان المسافة من الأرض الى الشمس لا تدرك لضآلتها بالقياس الى ارتفاع قبة السماء .

٥ ـ ان الحركة التي تظهر في قبة السماء لا تنشأ عن أي حركة في قبة السماء بل عن تحرك الأرض . والأرض هي وعناصرها المحيطة بها تدور دورة كاملة حول قطبيها الثابتين في حركة يومية ، في حين تظل القبة الزرقاء والسماوات العليا ثابتة لا تتغير .

٦ ـ ان ما يبدو لنا حركات للشمس لا ينشأ عن تحركها بل عن تحرك كوكبنا الارضي ، الذي يجعلنا ندور حول الشمس كأي كوكب اخر .

٧ ـ ان ما يبدو من تراجع الكوالكب وحركتها المباشرة لا ينشأ عن حركتها بل عن حركة الارض.اذن فحركة الارض وحدها تكفي لتفسير الكثير من المفارقات البادية في السماوات »[١٥] .

ورغم ان « كوبرنيكوس » لم يقل بلا نهائية الكون ،ورغم ان ثورته في تاريخ العلم لم تكن عنده تحدّيا للارادة الالهية ،فان اكتشافاته الهائلة ظلت موضع نزاع وتشكيك وحظر ولم تحصل على البراءة الصريحة الآ سنة ١٨٢٨ . ومع ذلك فان ثورة « كوبرنيكوس » كانت « اشدعمقا من حركة الاصلاح البروتستنتي » ، فقد جعلت الفروق بين العقائد الكاثوليكية والبروتستنتية تبدو تافهة ، وتخطت حركة الاصلاح البروتستنتي الى حركة التنوير من أرزمس ولوثر الى فولتير ، وحتى الى ما بعد فولتير ، الى لا أدرية القرن التاسع عشر المتشائمة ، هذا القرن الذي سيضيف الكارثة الداروينية الى الكارثة الكوبرنيقية . لم

يكن هناك سوى واق واحد من أمثال هؤلاء الرجال ، وهو ان قلة قليلة فقط في أي جيل هي التي ستدرك ما ينطوي عليه فكرهم من معان ، فسوف « تشرق » الشمس و « تغرب » حين يكون كوبرنيق قد طوى في زوايا النسيان »(١٦)

وعندما وضع « كبلر » قوانينه حول حركة الكواكب وتناسب سرعتها واحجامها ومسافتها عن الشمس في كتابه « تناسق الكون » عام ١٦١٩ ، كان يعلم مسبقا انه سيصطدم بمعارضة شبيهة بتلك التي واجهت « كوبرنيكوس» ،الّا انه خاض مغامرته بارادة وتصميم . وقد كتب في مقدمة كتابه هذا : « . . لن يعوقني شيء،سوف أطلق العنان لثورتي المقدسة . . اذا غفرتم لي فلسوف ابتهج . . ولئن غضبتم فلسوف احتمل غضبكم . . سبق السيف العذل . لقد وضع الكتاب،وليس يهمني كثيرا أن يقرأ،او ان تقرأه الذراري والأعقاب ، ولم لا ينتظر قرنا ليجد قارئا ، كما انتظر « الله » الاله ستة الاف عام حتى وجد مستكشفا . . »(١٧)

وقد احتلت ثورة « كبلر » في تاريخ الفلك موقعا وسطا بين كوبرنيكوس ونيوتن.« وتقدم على كوبرنيكوس باحلاله المدارات ذات القطع الناقص محل المدارات الدائرية ، وبالتخلي عن الانحرافات وافلاك التدوير وفي وضعه الشمس في احدى بؤرتي القطع الناقص ، لا في مركز الدائرة . . وأمدّ نيوتن بقوانين الكواكب التي قا دته الى نظرية الجاذبية ».وكما اكتشف علماء الاسلام حقيقة ان العلم الصحيح يؤدي الى معرفة التدبير الالهي للكون ،فان«كبلر» ايضا احتفظ بايمان راسخ واظهر ان الكون كيان له قانون ، ونظام كامل متناغم متناسق فيه قوانين تحكم الأرض كماتحكم هي نفسها النجوم وهو يقول « ان كل ما اصبو اليه ان أدرك كنه الذات الالهية ، فاني أجد الله في الكون الخارجي مثلما أجده في داخلي انا »(١٨).

اما « غاليليو » فقد تعرّض للسجن والادانة بالهرطقة والتمرد والعصيان ، وأرغم على التنازل عن اكتشافاته وارائه امام الناس ، كما فقد بصره سنة ١٦٣٨ قبل وفاته بثلاث سنوات ، وظلت نظريته وثورته في علمي الفيزياء والميكانيكا ، وكذلك مؤلفاته محظورة حتى عام ١٨٣٥ ، عندما « حذفت الكنيسة مؤلفات جاليليو من قائمة الكتب المحظورة وانتصر الرجل المحطم المقهور على اقوى النظم في التاريخ » ، كما يقول « ديورانت »(١٩) . فهو لم يكتف بالقول ان نظرية « كوبرنيكوس » هي حقيقة وليست

مجرد فرضية ، وانما خلق من الميكانيكا وديناميات الحركة البادية في الكون علماً كاملاً ، وساهم بدرجة كبيرة في تطور العلوم الرياضية والفلكية والفيزيائية . كما انه لم يجد في آرائه العلمية ما يهدّد العقيدة المسيحية ولا الايمان الراسخ بها . فهو يؤكد عظمة التدبير الآلهي للكون ، ويقول « ان الله هو القوي وعلى كل شيءقدير ، ومن ثم لا يجوز ان نقدم المدّ والجزر دليلاً ضرورياً على حركتي الارض لاننا بذلك نحدّ من سعة علم الله وقدرته » [٢٠] ، وانه غير مرغم على الايمان بان الله « الذي امدنا بالاحساس والعقل والفكر ، قصد بنا ان نضيع فرصة استخدامها والانتفاع بها » . وبالتالي ، فإذا كانت « الطبيعة ثابتة لا تتغير ، ولا تتجاوز قط القوانين التي فرضتعليها ، ولا تكترث في قليل ولا كثير بان الناس لا يفهمون اسبابها ولا مناهجها العويصة المبهمة » ، وإذا كانت التجربة الحسّية والبراهين العلمية قد اثبتت صحة ما يقوله ، فان هذاينبغي ان يكون خارج اي نزاع مع « نصوص الكتاب المقدس ، التي قد يكون لها معنى مختلف كامن وراء الالفاظ . . . » [٢١]

وهكذا بدأت ثورات العلم تفتح طريقاً جديداً لعلاقة الفكر بالوجود ، وبديهي ان يكون هذا الطريق محفوفاً بالمخاطر ومليئاً بالعقبات ؛ وعلى جانبي هذا الطريق ، « كان مزاج اوروبا يتغير في بطء ـ سواء كان التغيير خيراً او شراً ـ من الايمان بالخوارق الى النزعة العلمانية ، ومن اللاهوت ، ومن آمال الجنة ومخاوف الجحيم الى خطط توسيع المعرفة وتحسين حياة البشر » [٢٢] . وبصرف النظر عن الفائدة التي كان العلماء قد وضعوها في متناول اصحاب المصالح والدول ، وهي فائدة لم تكن موجودة في مخيلتهم وهم يشيّدون صرح المعرفة والحضارة بقدر ما كانت ماثلة امامهم فائدة الانسان ، بما هو انسان ؛ فان هؤلاء العلماء،بتعدّد لغاتهم وقومياتهم وخلفياتهم الفكرية والعقائدية كانوا قد شكلوا « جيشاً متحداً يزحف في مغامرة خلّاقة هائلة . وكانوا وهم عاكفون بمنأى عن الانظار في مكاتبهم ، ومختبراتهم ، وبعثاتهم ، متجاهلين او منتصرين على جلبة السياسة ، وزحف الجيوش ، وطنين العقائد الدينية ، وضباب الخرافة ، وعملاء الرقابة المدنية او الكنيسة المتطفلين ـ كانوا وسط هذا كلهيكبون على النصوص ، وانابيبالاختبار ، والمكرسكوبات ، ويخلطون المواد الكيماوية في فضول ، ويقيسون القوى والاحجام،ويضعون المعادلات والرسوم البيانية ،ويتفحصون

اسرار الخلية ، وينبشون طبقات الارض ، ويرسمون حركات النجوم ، حتى بدت حركات المادة وكأنها تنتظم في قانون ، وبدت ضخامة الكون الهائلة وكأنها تمتثل للذهن البشري المذهل . . . كانوا في هذه الحقبة القصيرة من تاريخ اوروبا . . . يكدون فرادى وجماعات منعزلين ومتعاونين ، ليبنوا يوماً فيوماً ، وليلة فليلة ، صرح الرياضة والفلك والجيولوجيا والجغرافيا والفيزياء والكيمياء والاحياء والتشريح والفسيولوجيا ـ هذه العلوم التي قدر لها ان تحدث ثورة مصيرية في النفس الحديثة » . (٢٣)

وقد لاحظ « اولدنبرغ » ثورات العلم هذه وما تحمله من ابعاد عالمية وانسانوية ، كما وجد فيها امكانيات هائلة لتحسين حياة البشر وتقدم المجتمعات . وقد كتب ، دون ان يخطر على باله ان العلم سوف يتحول الى اداة تدمير وسيطرة ، قائلاً : « ارجو ان يأتي الوقت الذي تتعانق فيه كل الامم ، حتى المتخلفة في الحضارة ، عناق الرفاق الاعزاء ، وان تتضافر قواها الفكرية والمادية لاقصاء الجهل ، وتغليب الفلسفة الصحيحة النافعة » . وقد اكمل « ديورانت » هذه الرغبة بقوله : « وما زال هذا رجاء العالم الى اليوم » (٢٤) .

ومما لا شك فيه ان علماء النهضة لم يفكروا لحظة واحدة في احتمالات انحراف العلم عن المسار الذي ارادوه ، اي المسار الذي يضع العلم في خدمة الانسان والمجتمع ، ويجعل منجزات العلم مدخلاً لتقدم الانسانية والحضارة . كما انهم لم يجعلوا من العلم وسيلة للبرهان على عقم الايمان ، ولم يكن هدفهم نفي الارادة الالهية وحكمة التدبير الالهي وحاجة الانسان الدائمة اليها . وقد قدّمت سيرة حياة هؤلاء العلماء ـ ليس فقط العلماء الذين ذكرناهم كأمثلة ، بل ايضا ذلك السيل الذي لا ينضب من العلماء الذين لا مجال لذكرهم في هذا المجال ـ ادلّة دامغة على نزوعهم القوي لجعل العلم في خدمة الانسان ووضع نشاطات العقل البشري في سياق تطور فكري لا يناقض الايمان او يحدّ من قيمته او يلغيه ، رغم انهم واجهوا عقبات وتعرضوا لمخاطر كان مصدرها الهام العقلية الجامدة لنظام الفكر المؤسّس على سلطة الكنيسة اكثر مما هو مؤسّس على جوهر العقيدة المسيحية .

لكن كيف تحوّلت المعرفة الى قوة ؟ وكيف تحوّل العلم الى خصم للايمان وخطر على الانسان وسلاح بيد الساسة والتجار وأرباب الصناعة والاستعمار ؟ وكيف ساهم

العلم في رسم صورة جديدة للعالم تفصله عن التدبير الالهي وتختزل الوجود البشري في بعده المادي فقط ؟ وكيف يمكن للعلم ان يبرّر تفوق انسان على آخر وخضوع انسان لآخر ، وتدمير حضارات بكاملها حيث تبني الحضارة القوية بالعلم عالماً جديداً كانت ترسم خارطته « بالذهب والفضة والدم » ؟ (٢٥) .

ان الاجابة على هذه التساؤلات كلها لن تجد ادلّتها في العلم بما هو نشاط للفكر ، بقدر ما تجدها في انحراف العلم عن غاياته ، وفي ابتعاده القسري عن جوهر الوجود الانساني . صحيح ان العلم قد اسسّ منهجية تقوم على إخضاع كل ما في الوجود للملاحظة والتجربة والدرس والتركيب والتحليل ، بما في ذلك الانسان نفسه الذي تحول الى شيء او موضوع داخل نظام المعرفة العلمية ، لكن ما هو صحيح ايضاً ان الوجود الانساني يتضمن ابعاداً لا يستطيع العلم سبر اغوارها ، او تجاوزها .

فالفلسفة الوضعية ادرجت الانسان في عداد الاشياء المنتمية للعالم الخارجي المادي وحده الذي يخضع للحقائق العلمية الموضوعية والتطبيقية دون سواها . والفلسفة البرغماتية ـ النفعية جعلت العلموسيلة لتحقيق مكاسب مادية وصفقات ومشاريع بحيث يتحول العلم الى مجرد فن تطبيقي او مشروع عملي ، كما يقول « جون ديوي » . والفلسفة العقلانية ، بما هي الوليد الشرعي لتطور المعرفة العلمية ، وضعت العقل فوق الانسان واختزلت هذا الاخير في مقولات العقل ومسلماته ومبادئه ومناهجه . . . لكن الانسان في كلّيته ليس مجرد ظاهرة طبيعية او شيء يخضع لقوانين العلم ، كما انه ليس مجرد مشروع عملي او صفقة مادية ؛ ويعاني الوجود الانساني من مشكلات لا يمكن معالجتها بواسطة العلم وحده ، بل ان جزءاً كبيراً من هذه المشكلات يعود الى الاستخدام اللاانساني للعلم ومنجزاته وقوانينه وأشكاله والنظم التي نشرها في تفاصيل الوجود والمجتمع والطبيعة والحضارة .

وفق هذا السياق ، تتحدّد علاقة العلم بالانسان وفق غايتين ، الاولى وهي التي تجعل العلم وسيلة لاغناء الوجود الانساني وتوازن جميع ابعاده المادية والروحية وتفتح امامه آفاق المستقبل ، بحيث يكون العلم اداة تقدم الحاضر ومدخلاً الى إزدهار المستقبل (٢٦) . كما يكون دليلاً إضافياً على الحكمة الالهية البادية فيتفاصيل الوجود والتي تعطي للعلم غاياته القصوى . الثانية، وهي التي ترى في العلم وسيلة مادية

للسيطرة على الطبيعة والانسان ، وتجعل منه تأسيساً لمجتمع وحضارة وانسان يخضعون جميعهم لمنتجات العلم الاستهلاكية والحربية والتكنولوجية ، بحيث يشكّل العلم رؤية جديدة للعلاقات الانسانية محكومة بالمصالح ، ونظرة جديدة للطبيعة قائمة على استغلال ثرواتها بطريقة جنونية ، وموقفاً من الانسان يقوم على عزله عن ابعاده الروحية وعلاقاته بالحضور الالهي والايمان والاخلاق السامية وتحويله بالتالي الى مجرد عامل ومستهلك ، الى كمّ ورقم وسلعة . . . واذا كانت الغاية الاولى هي التي فجرت الفكر في بدايات عصر النهضة ، فان الغاية الثانية هي التي تفسر اليوم التطور المأساوي للعلم والحضارة في الغرب ، والتي تشّد الانسان في حنين دفين للعودة بالعلم الى غايته الاولى ، وعودة الحضارة الى صوابها .

٢ ـ انحرافات العلم

تناول الفكر وقائع الوجود بأشكال متعددة ، كما عبّر عنها في تصورات ونظريات متباينة ، كان الانسان خلالها يتلمس طريقه ويكتشف هويته ويعاين مشكلاته مروراً بالاسطورة والعقائد الدينية والمذاهب الفلسفية والمدارس الادبية وصولاً الى الفكر العلمي الحديث . وبالمقارنة مع مختلف نشاطات الفكر ، يظهر الوجود في الفكر العلمي وقد انتزعت منه اعمق الاهتمامات البشرية ، بالرغم من انه يشكل استجابة لحاجات بشرية كانت تقف دائماً وراء تطور العلم وتقنياته وغاياته . بل اكثر من ذلك ، فان الفكر العلمي بكل تفاصيله انما يعود الى الوجود وينبثق منه لكي يتمكن فيما بعد من تحسينه ومعالجة مشكلاته واسئلته . « فنحن لا نقف في البداية موقف الملاحظ والمشاهد ثم نظهر بعد ذلك اهتماماً بما نلاحظه ، ولكننا منذ البداية موجودون في قلب العالم ومندمجون بعمق في اهتماماتنا به . . ونحن نحتاج الى قدر كبير من النضج والتعمق حتى نجعل الاهتمام يقف عند نقطة الملاحظة (او قريباً منها) لكن حتى هذه لا بدّ ان تبدو مسألة درجة . فمن المشكوك فيه ان يكون هناك علم« مستقل عن كل قيمة » . فحتى العلوم نفسها هي انماط من الاهتمامات ، وهي بالطبع تتطلب انواعاً من التقنية خاصة بها . لكن ربما كنا على استعداد للتسليم بان اهتمام العالم يختلف عن الاهتمام العملي الذي يميل الى الانتفاع بالشيء والاستمتاع به وما شابه ذلك . ومن ثم فان العالم الذي تكشف عنه العلوم المختلفة موضوعي وغير شخصي بالقياس الى عالم الاهتمام العملي . . ومع ذلك فان عالم العلم يدخل فيه ايضاً العامل البشري ، وهذا امر اصبح واضحاً بما فيه الكفاية منذ عصر كانط ـ ما دام يتكون ، في جانب من جوانبه ، من تلك البنى التصورية والتخيلية التي تنظم بها ادراكات الحس ونبني منها عالماً منظماً» ، كما يقول « جون ماكوري » (٢٧) .

وبينما يكون العلم انبثاقا من ضرورات الوجود واستجابة لها ، يمكن ان يكون ايضاً تهديداً لهذا الوجود . لكنه لن يكون كذلك او يصبح على هذا النحو بصفته كعلم ، وانما تحديداً لحظة انحرافه عن الحاجات والاهتمامات الحقيقية للانسان ، وكذلك لحظة تأسيسه لاختلال في التوازن داخل العلاقة القائمة بين الوسائل والغايات . فاذا كان العلم قد اعاد تنظيم الوجود بشكل اكثر تقدماً وازدهاراً ، واستجاب لعدد غير محدود من الحاجات الانسانية ، فانه ايضاً ساهم في بناء رؤية جديدة للوجود تحمل من دلالات القلق على المصير والمستقبل اكثر مما تحمله من التفاؤل والطمأنينة بالنسبة للحاضر والمستقبل على السواء .

ويظهر هذا القلق ، اول ما يظهر ، في انحراف العلم عن غاياته الاساسية . وبمعنى آخر ، تحوّل العلم من وسيلة لخدمة الانسان الى وسيلة تخضع غايتها لمنطق وحاجات القوى التي حوّلت العلم الى نسق حضاري مادي وتقنية سيطرة . وقد عملت الرأسمالية الغربية من العلم وسيلة لبناء رؤية مادية للوجود الانساني ، لا مكان فيها للابعاد الروحية والالهية ، وهي الرؤية التي وصلت الى اكثر درجاتها وحشية في المسار النووي للعلم المعاصر . دون ان يعني ذلك ان العلم يحمل في ذاته القلق والتهديد ، ذلك انه ، وفي الاساس ، لا يحمل ذلك على الاطلاق ، بقدر ما يعني انه احدث القلق والتهديد لحظة استخدامه وتوجيهه من قبل الرأسمالية . ذلك ان هذه الاخيرة لم تنظر الى العلم بما هو تقنية لتطوير وسائل الحياة وتخفيف صعوباتها ، بقدر ما رأت فيه سلاحاً للسيطرة ووسيلة لجني الارباح ، بصرف النظر عن النتائج التي يمكن ان تؤدي اليها هذه النظرة على مجمل البناء الحضاري للغرب . صحيح تماماً ان حضارة الغرب قد تأسّست ، في جانب كبير منها ، على العلم ، ولكن ما هو صحيح اكثر ان الرأسمالية فرضت على هذه الحضارة مساراً مادياً ، تجاوز الحد الادنى من الروحانية المسيحية ، وابتعد بشكل ملحوظ عن الحضور الالهي في العالم ، واطلق العنان لغرائزية الانسان وشهواته ، وصاغ اخيراً منظومة اخلاقية تبرر الانانية والمصلحة والشجع والاستغلال ، بحيث يغدو « الشوق الى الرفاهية والدعة اقوى بكثير من السعي وراء تحقيق حاجات الروح » ، كما تقول « هونكة » (٢٨) . وتبعاً لذلك ، يتحول الانسان ، بعد خضوعه لحضارة رأس المال ، الى البحث عن اشباعات لرغباته المادية دون سواها ، خاصة وان الرأسمالية -

برأي « نيتشه » ـ هي التي جعلت القرن التاسع عشر « اكثر حيوانية وغموضاً » ، وهي التي حددت للانسان بعده الواحد (٢٩) .

من الناحية العملية ، تحوّل رأس المال من نقد الى ايديولوجية ، كما اصبح « المال » نوعاً من « الشيء في ذاته » ، يبحث عنه الانسان في كل مكان ويربط مصيره به ويلجأ الى كافة الوسائل التي توصله اليه . وعندما تسارعت الاكتشافات العلمية وازدادت وتيرة التصنيع ، تحوّل العلم بقوة الى وسيلة للكسب وتحصيل المال ، وتحوّلت الرأسمالية الى عقيدة جديدة صاغها باتقان « آدم سميث » في كتابه « ثروة الامم » عندما قال ان المال قد احتل مقام الانبياء : « جمعوا ، جمعوا ، تلك هي الشريعة والانبياء » . وتعطي شريعة « آدم سميث » صورة عن مسار لم يقف عند حدود الاقتصاد بل تعداه الى مجمل الطبيعة الانسانية التي بدأت ترتسم معالمها وسط نمو جديد للمفاهيم : مبادىء العقل ، حرية الفرد ، الاقتصاد ، التجارة ، الصناعة ، رأس المال ، الربح ، الخسارة ، العرض والطلب ، المؤسسات ، السوق الخارجية ، المواد الاولية ، السعادة القائمة جوهرياً على المادة التي ترمز اليها هذه المفاهيم مجتمعة ومنفردة . . . واكثر من ذلك ، تأخذ هذه « الشريعة » صفة اكثر شمولية يظهر من خلالها ان ضرورة تحويل كل شيء الى نقد ـ رأس مال قد اصبح مهمة تاريخية حملت لواءها برجوازية القرن التاسع عشر وإستخدامها النفعي للعلم . وكما يقول « كارل ماركس » : « وفرّوا ، وفرّوا ، اي اعيدوا من جديد وباستمرار تحويل اكبر قسم ممكن من القيمة الزائدة ، او من المنتوج الصافي الى رأسمال ! التكديس لاجل التكديس ، والانتاج لاجل الانتاج ، ذلك هو شعار الاقتصاد السياسي الذي اعلن المهمة التاريخية للعصر البرجوازي» (٣٠). وعلى قاعدة هذه الشريعة يتحول النقد الى ارادة من نوع آخر ، ارادة رأس المال، التي لا تلغي الانسان مباشرة ،ولكنها تعطيه «الشعور بالقوة الاكثر علواً،والوعي الافضل»،كما يقول«نيتشه»(٣١)

لا شك ان علاقة كهذه مع رأس المال سوف تنعكس على مجمل الحياة في اوروبا ، كما انها لا تنحصر في مجال واحد من مجالاتها ، واعني به الاقتصاد . فقد افرزت مجموعة تحولات ترسخت بعمق في البنية التاريخية للغرب الحديث وذهنيته ، إضافة الى انها غرست في الوعي الجماعي صورة محددة عن الطبيعة والعالم والانسان والمستقبل ، بحيث يمكن القول ان رؤية ، واعية او غير واعية ، قد اضفتها الرأسمالية على الوجود ،

وهي الرؤية التي اختصرت المعرفة العلمية في حدود الغايات التي اخذت تعطيها الرأسمالية للعلم ، لكي تفرض بالنهاية ارادتها على الانسان ، وتؤسس بالتالي تبعيته المطلقة للعلم (٣٢) .

لم تقف ارادة رأس المال عند هذا الحد . فقد تجاوزت مجرد تحويل العلم الى وسيلة للكسب المادي الى ممارسة استغلال غير محدود للطبيعة ، بحيث يتحول العلم الى اداة للنمو والنهب ، بدلاً من ان يكون وسيلة لنمو يتوازن فيه غنى الطبيعة مع حاجات الانسان ، وتتوازن فيه حاجات الانسان الذي يملك العلم وادواته مع حاجات الانسان الذي يملك الارض وثرواتها دون ان يملك وسائل الاستفادة منها . وطالما ان « الخير هو ان تكون لديك الرغبات الممكنة وايجاد الوسائل لارضائها » ، وطالما ان الاقتصاد يقوم على مبدأ « النمو من اجل النمو » ، فان العلم سرعان ما تحول الى انموذج حياة يقوم على الاشباع السريع واللامحدود للرغبات الاكثر مادية في الانسان ، ويصبح تبعاً لذلك سلاحاً بيد الحكومات التي خاضت حروباً دامية من اجل السيطرة على الثروات الطبيعية واستغلالها واستهلاكها بطريقة غير مدروسة تسّد منذ الآن آفاق المستقبل ، ليس فقط بالنسبة للغرب ، وانما ايضاً بالنسبة للعالم برمته (٣٣) .

وكانت ارادة رأس المال قد وجّهت العلم باتجاه الوسائل التي تتيح للغرب مواصلة نموه هذا ، واشباعاته واستغلاله للطبيعة والبشر . فكان ان تحول العلم الى فنّ للحرب والعنف والتدمير ، بمعنى آخر جعلت منه عنواناً للقوة ، مثلما كان يقول « فرنسيس بيكون » ، في بدايات النهضة : « ان المعرفة هي القوة ». لكن هذه القوة ليست مجرد قوة معنوية او انتقالا من حالة الضعف الى حالة القوة ، وانما هي قبل كل شيء اسلحة وادوات لحروب تقف اسبابها ونتائجها وتفاصيلها عند حدود المصالح الماديةومنطق الاستغلال اللامحدود . وطالما ان ارادة رأس المال قد وضعت المصالح الاقتصادية فوق كل اعتبار ، فانها لن تتردد في تحويل العلم الى عنف ، وهذا الاخير لا يحتاج لاي تبرير ، كما ان كل تفكير فيه « يكون عقيماً ووهمياً ، اذا لم يبرز اصله الحالي : اعني مجتمع النمو والتنافس الهمجي بين الافراد ، بين الجماعات والشعوب ، الذي يحمل في ذاته الجريمة ويولدها بالضرورة » ، كما يقول « غارودي » (٣٤) .

فقد تماهت القوة مع العلم بصورة مفارقة وكأنما العلم وجد لكي يبرّر القوة ويدعمها في مواجهة الضعفاء . صحيح ان « الآلة منذ القرن السادس عشر والمحرك منذ القرن الثامن عشر استخرجا من المواد ، واظهرا من الطاقة وحوّلا من الاشياء اكثر مما نجح الانسان في ايجاده منذ بداية تاريخه » ، لكن ما هو صحيح ايضاً ان « ما من شيء افضل من هذا خدم ارادة القوة في الانسان ، الى حدّ انه امّن للغرب ، الذي اخضع كل شيء لتطور العلوم والتقنيات البروميثي ، اربعة قرون من الهيمنة العالمية ، هي اول هيمنة شاملة في التاريخ البشري كله . . فقد اتاحت العلوم والتقنيات استبعاد اوبئة الطاعون التي كانت تدمر ملايين الكائنات البشرية ولكنها اتاحت كذلك تدمير ستين مليوناً من الكائنات البشرية الاخرى،من عام١٩٣٩الى هيروشيما وهي تعدنا بما لا حدود له ايضاً.

هل هو من قبيل الصدفة اذا كانت آلة الاحتراق الداخلي ، المدفع ، الذي جلجل لاول مرة في كريسي (Crecy) عام١٣٤٦ ، هي رائدة جميع المحركات الحديثة ، واذا كانت قنبلة هيروشيما هي رائدة جميع المراكز النووية ؟

انه لغريب، اليس كذلك ، الاّ يكون قد اشتبه ، طيلة هذا الزمن الطويل ، بهذه « الثورة الصناعية » الظاهرة اهميتها منذ مهدها ، وفي كل مرحلة من مراحلها بـ « تقدم » في فن الحرب والتدمير » (٣٥) .

وبديهي ان يؤدي هذا الانحراف ، الذي فرضته ارادة رأس المال على العلم ، الى انحراف آخر ، سوف يؤدي بدوره الى تهديد الانسان في وجوده وروحانيته واخلاقياته ، بعد ان تحوّل من غاية للعلم الى وسيلة له ، وانحراف العلم نفسه من واقع انه وسيلة الى غاية قائمة بذاتها . فقد خطى العلم خطوات هائلة وحرّر من الطاقات والقدرات وأعاد تشكيل العالم والطبيعة بصورة مذهلة ، وبينما كان يفعل كل ذلك ، كان يعيد بناءالانسان من الداخل ، ويعمل بصورة مضطردة على اختزاله في المادة والسلعة . فالثورة الصناعية والتقدم العلمي والتقني تجاوزا حتمية استخدامهما الرأسمالي في الحروب الى ضرورات حضارية تعتمد العلم كوسيلة لتغيير نظرة الانسان الى ذاته ، وكذلك نظرته الى غيره والى العالم (٣٦) .

فقد اعمت المادة بصيرة الغرب وأرخت بثقلها على الوجود الانساني واغرقته برغبات لا محدودة وفرضت عليه مقاييسها وقوانينها وتحكمت بمسار الحضارة غير عابئة بان كل ذلك سوف ينذر بانهيار حتمي وانحطاط لا مفّر منه ، كما يقول « اشبنغلر » (٣٧) .

وعندما كتب الشاعر « نوفاليس » في « اناشيد الليل » قائلاً : « هل ينبغي للصباح ان يعود دائماً ؟ ألا تنتهي قدرة الاشياء الارضية ؟ ان صناعة مدنسة تلتهم رداء الليل السماوي » (٣٨) ، انما كان يشير الى الاواليات التي تجعل حضارة قائمة على اساس وحيد من العلم والتقنية ، اكثر استجابة لحاجة معينة ووحيدة عند الانسان : وهي سعادته المادية فقط بعد ان تمّ استئصال الابعاد الاخرى من حياته وتفكيره . لقد بدا وكأن كل شيء « يمضي على احسن وجه في الغرب عند ظهور البخار والكهرباء ، ولكن هذه الحركة العلمية والتقنية قد تسارعت ابان جريانها واخذت صورة عدو جنوني واخترقت المادة وحررت فيها طاقات خاصة لا تزال تمضي في فرض نفسها على الانسان ، لا على الانسان الغربي وحده ، بل ، وفي عالم اصبح عالمياً يسوده الغرب ، على جملة الكرة الارضية » . (٣٩)

ليس هناك ادلّ من التقنية للتعبير عن التوظيف الغربي للعلم . وبعد ان جاءت ارادة رأس المال لتفرض قوانينها على مسار العلم ، جاءت التقنية لكي تصادر ارادة الانسان في اختيار مصيره ، واصبحت بالتالي « ارادة الارادة » ، كما يقول « هيدغر » (٤٠) . وبذلك تكون « الآلية » هي التعبير الاكثر وضوحاً عن طبيعة التدمير الذي تزداد حدته كلما ازدادت خطوات العلم نحو التقنية المحترفة . . مما جعل الانسان الغربي في حالة ذهول مستمر امام زحف علمي متواصل لم يملك امامه سوى الخضوع لمنطقه . . . فالعلم لم يصل الى مكننة شاملة بصورة اعتباطية او بحركة ذاتية ، بل ان ارادة رأس المال هي التي جعلت نموه يسير متسارعاً نحو تحوله الى وسيلة هامة لسيادة التقنية . « فالتقنية هي اكثر بكثير من جهد يعالج المشاكل التي يطرحها البؤس الانساني الذي تغوص جذوره في المجال الاجتماعي ـ الاقتصادي ، انها ايضاً وبشكل خاص ، مغامرة لتجاوز المأساة الوجودية : التقنية هي اغراء ومحاولة تجسيد داخلي حيث ينتظر الانسان شفاء ذاته » (٤١) . باختصار ، تعني التقنية وتبرّر تحوّل الانسان الى مستهلك يعيش حالة استلاب قصوى تجاه الآلة . اما الاستهلاك فانه عبارة عن خضوع الانسان بوجوده كله ، لمقاييس الصناعة وليس العكس . بمعنى آخر ، يجري تفصيل الانسان على قياس السلعة بينما ينبغي ان تقاس السلعة وفق حاجات الانسان . وهذا ما يفسر المكننة الشاملة والشائعة في الغرب ، وبصورة متبادلة بين الانسان والآلة : مكننة الانسان

وانسنة الآلة [٤٢] . ، وبالتالي ، بدأت التقنية تأخذ بعداً خطيراً عندما استهدفت خلق انسان يتلاءم وحاجات الآلة ، وتقنعه باسراف استهلاكي يضعه في نهاية المطاف في حالة استسلام تام امام ارادة رأس المال وجنون المادة [٤٣] .

وقد اسفرت سيادة التقنية ، بما هي ارادة الارادة ، عن ثلاثة نتائج تطال مجتمعة الوجود الانساني . النتيجة الاولى تمثلت بظاهرة الاستلاب امام الآلة والسلعة . فالانسان بدأ شيئاً فشيئاً يصبح مملوكاً من قبل السلعة بدلاً من ان يكون مالكاً لها . وبالتالي ، فان انحراف العلوم والتقنيات ، اخذ يرسّخ علاقة دونية بين الانسان والآلة والسلعة والنظام الفكري والاخلاقي الذي يقف وراءها ويبرّر الخضوع امام عظمتها . وبناء عليه ، لن يكون الاستلاب مجرد ظاهرة اجتماعية بقدر ما هو نتيجة حتمية لنظام الاستهلاك وقد اخترق الذات البشرية واقنعها بفائدته المعنوية والمادية ، الامر الذي ادى الى فرض وتعميم نمط من الحياة يتسم اكثر فأكثر بتشويه العلاقات الانسانية ، وكذلك باختزال الانسان في ميزتين لا ثالث لهما : ميزة العامل الآلي وميزة المستهلك الشره ، « باعتبار ان هذا وذاك تحركهما المنفعة الواحدة ، فما يوجد هنا ليس علماً وانما ايديولوجية تبرير ، ولا سيما انها مخاتلة بحيث ادخلت خلسة (ربما حتى بصورة لا شعورية) مسلمة خفية لما تعمل على اعتباره علماً : مبدأ المجتمع الرأسمالي نفسه » [٤٤] .

وفق هذا السياق، يتمثل الاستلاب امام التقنية في تحويل الانسان الى « حيوان قائم بصلابة » ، على حدّ تعبير « هيدغر » [٤٥] ، وتغيير نظرته الى الوجود الذي يصبح هكذا خالياً من ابعاده غير المادية وخاضعاً لارادة السلعة .

وبينما يخضع عالم الانسان الى عالم الادوات ، يكون الانسان قد فقد هويته الوجودية بما هو موجود بالمعنى الكامل او انسان بالمعنى الكامل لهذه العبارة . ولقد كان « غبريال مرسيل » واحداً من فلاسفة الوجودية الذي درس بعناية شديدة علاقة الانسان بالسلعة ، وقد كتب في مؤلفه الهام « الوجود الملك » قائلاً : « فان تملك شيئاً لا يعني ان تكتفي بان تكون على علاقة خارجية مع هذا الشيء ، بل ان ملكية الشيء نفسها تؤثر في الشخص الذي يملكه فيصبح قلقاً عليه ، وبدلاً من ان يملكه يبدأ الشيء في امتلاك الشخص ، ان صحّ التعبير ، فهناك خطر حقيقي على انسانيتنا كلما ازدادت الصناعة في العالم وازدادت الآلات الحاسبة والاجهزة الآلية . غير ان الوجود والملك ينبغي في

الواقع الاّ ننظر اليهما على انهما ضدان ، فالحرمان يحطّ من قدر الانسان بقدر ما يحط منه الافراط في التملك ، ولكن يبدو ان وجود حد ادنى من التملك هو امر ضروري قبل ان تكون هناك اية حياة بشرية حقيقية لها اي قدر من الكرامة والاستقلال . وقد اصبح من الممكن للتكنولوجيا ان تحقق هذا الحد الادنى لعدد من الناس يزيد عن عددهم في اي وقت مضى . لكن الوفرة المتزايدة تؤدي الى ظهور اخطار جديدة ، اذ تؤدي الى ظهور المجتمع الحريص، على الاقتناء ، والى تحول الجنس البشري الى ما يشبه الفئران ، والى الرغبة اللامتناهية في الامتلاك . وهكذا فان الوجود البشري من حيث علاقته بالعالم ، وكذلك من جوانب اخرى كثيرة ، يجد نفسه محاطاً بالتوتر ، وعليه ان يواصل حياته في وجه ضغوط متعارضة . . . » (٤٦) .

النتيجة الثانية تمثلت في التدمير الداخلي للانسان . فالعلم الذي جعل الانسان مبدأ وغاية كل الاشياء ، قد تحوّل داخل المنظومة الحضارية العامة للغرب ، الى اداء لتفكيك الانسان وتبخيس قيمته وتجريد حياته من المعنى . وكما يقول «روجيه دي باسكيه» ، «فان حضارة الغرب هذه « التي ارادت نفسها « انسانوية » تؤدي ، هكذا ، الى نظام يحتقر الانسان ويخونه في نفس الوقت ، لكي يدمره آخر الامر . انها تحتقره لانها تختزله في الوظائف المادية والكمية للمنتج البسيط والمستهلك ، وتخونه لانها جعلته يصدق انه بفضل التقدم وتطور العلم ، وبنظام اجتماعي افضل ومتحرر من آخر الاحكام السابقة واشكال القهر الموروثة عن الماضي ، يستطيع ان يبلغ السعادة وينتصر على الالم ، والتي هي غالباً ملازمة للوضع البشري ، واخيراً ، تدمره ، بافساده بتحطيمه وحرمان حياته من المعنى والامل . . . » (٤٧) وهذا يعني ان حرمان الحياة من المعنى يشكل الوجه الآخر لانغماس الوجود الانساني في نمط كميّ لا محدود ، وانفصاله المتزايد عن اسمى الغايات التي كانت تعطي للانسان منذ وجوده الاول قيمة ومعنى للحياة التي يعيشها . وعندما ينحرف العلم والحضارة الى درجة يصبح بموجبها الانسان مختزلاً في المادة ومشتقاتها ، يكون فقدان الغاية من الحياة وجهاً من وجوه التدمير ومظهراً من مظاهر الازمة الحضارية القائمة على تغليب الفعل والعقل والكم على باقي نواحي الوجود الانساني . فالحضارة التي « تحيل الانسان الى العمل والاستهلاك » ، و « تحيل الفكر الى الذكاء » ، « واللانهائي الى الكم » ، هي برأي « غارودي » ، « حضارة مؤهلة

للانتحار » (٤٨) . وبهذا المعنى نفهم الابعاد الحقيقية لغياب معنى الحياة والهدف منه وتحول الآلة من وسيلة الى غاية قائمة بذاتها (٤٩) . ويشهد على ذلك ايضاً « ضروب الفرار الى المخدرات وانتحار المراهقين باعداد اكبر في الاصقاع الاغنى ، ويبرهن على الموقف الحضاري من الطبيعة بوصفها حقل تجارب للعلم ومجال استهلاك مادي لخيراتها . بحيث تتعامل مجتمعات هذه الحضارة وفق منطق خاص يعتبر ان كل ما هو ممكن تقنياً ام مرغوب به ، وضروري سواء اكان ذلك في صنع اسلحة نووية اكثر قوة باطراد ، ام صنع سيارات او طائرات اكثر سرعة باطراد ، حتى ولو لم يستهدف الذهاب بها الى اي مكان ، ام اطالة الحياة ذاتها اكبر قدر مستطاع ، حتى ولو كانت حياة نباتية خالصة تجعل المحتضر موضوع عرضي علاجي مسرحي وضحيته . . . » (٥٠) .

النتيجة الثالثة وقد تمثلت في تحوّل العلم نفسه الى فلسفة تبرير للانحرافات التي لحقت به في سياق تجسداته في السلعة والتقنية . بحيث يصبح العلم مندرجاً في نظام فكري يقوم من جهة على تأليه العقل ، ومن جهة ثانية على اختصار الوجود في حدود العمل والوسائل . وهكذا يصبح العلم ، بوصفه قوة العقل واداته ، وحده القادر على معالجة جميع المشكلات الانسانية . اذ لا يوجد في العالم مشكلة يعجز العلم عن حلها . « وهذه هي السمة المميزة للمذهب العقلي الكبير ، مذهب « سبينوزا » او « هيغل » وهو يرى ان العقل يحل مشكلة الغايات ، او المذهب العقلي الصغير ، مذهب وضعية « اوغست كونت » الذي يرى ان العقل يحل مشكلة الوسائل ، وان كل مشكلة اخرى هي مشكلة لاهوتية او ميتافيزيائية ، واذاً مشكلة زائفة . وهذه الوضعية قد انجبت المذهبية العلمية والتكنوقراطية ؛ وكلتاهما تؤلف ديانة وسائل ، ديانة حقيقية . ان العلمية والتكنوقراطية تطرحان دوماً سؤال : كيف ؟ ولا تطرحان البتة سؤال : لماذا ؟ » (٥١) .

وعن هذا العقل ، الذي وصفه « نيتشه » بانه « صنم الفلاسفة الاكبر » ، يصدر فعل الانسان باعتباره ممارسة لا تهتم بالمعنى منها وانما بشكلها . وبالتالي يصبح للفعل والعمل قيمة جوهرية مستقلة تماماً عن الغاية الفعلية لوجود الانسان وافعاله . فالعمل والفعل تعبيران عن الانتاج والاستهلاك ، ولانهما كذلك يغدوان اختزالاً للارادة الانسانية واخضاعاً لها ، وفق المنطق الذي سبق وان حددته ارادة رأس المال . وقد استخلصت

هذه الاخيرة « قيمة العمل الاولي وتصور المجتمع على اعتباره تنظيماً للعمل من الاقتصاد السياسي الانكليزي لدى « آدم سميث » و « ريكاردو» الذين لم يريا في الانسان الّا الانسان العامل والمستهلك » . وتبعاً لذلك ، تأتي « الموضوعة القائلة بان الانسان لا يحقّق ذاته تحقيقاً تاماً الّا بالفعل والعمل » (٥٢) .

وهكذا يتحول العلم الى علموية ، اي الى فلسفة قائمة بذاتها . فالعلم الذي تخصصّ بالوسائل اصبح الآن غير مكترثاً بالغايات ، بل حتى انه تحول الى « دين الوسائل » . والحضارة التي اخضعت الانسان لمبادىء علمية كفيلة وحدها بايصاله الى الحياة السهلة والمترفة ، هي نفسها جعلته ينظر الى العالم نظرة اجلال وتعظيم . وقد اختصر « جاك مونود» ، في كتابه « الصدفة والضرورة » ، المسافة الفاصلة بين العلم والعلموية وكيفية انتقال العلم كوسيلة الى العلموية كنظام للفكر العلمي الجديد الموسوم بالمنفعة ، وبهذا المعنى يقول : « العلم باعتباره جملة الطرائق الرياضية والتجريبية التي امنت للانسان سيطرة رائعة على الطبيعة ، والعلموية باعتبارها جملة الخرافات والمعتقدات الباطلة التي تدعي الافادة من شرعية خطوة هذه الطرائق من اجل ان تفسّر بها او تنفي باسمها جميع الابعاد الاخرى للحياة ، كالفن ، على سبيل المثال ، والحب والتضحية والايمان، او ببساطة الانسان الآخر في نوعيته . فما يدعى احياناً ، خطأ ، « اضرار » العلم لا تصدر عن العلم وانما عن فلسفة جعلت من العلم ديناً لا تجرؤ على الاجهار باسمه . . . » (٥٣) .

اخيراً ، وصل العلم الى ذروة انحرافه في انفصاله عن الايمان . وكل الانحرافات الاخرى التي ادت الى تمجيد العقل والآلة والسلعة واختزلت الانسان في بعده المادي الآحادي الجانب وعزلته بالتالي عن الابعاد الروحية والاخلاقية والدينية للوجود ، هي التي تختصر الانحراف الاخير وتفسّر اواليات الصراع بين العلم الغربي والايمان ، وتبرّر تبعاً لذلك انتصار العلم على الحكمة . وكان « جاك ماريتان » قد اشار الى ان العصر الحديث يتميز « بصراع بين الحكمة والعلوم ، وبانتصار العلم على الحكمة » (٥٤) . فالعلم الذي وجد من اجل اعلاء قيمة الانسان ، والعقل الذي جاهد لاثبات وحدة العالم ونظام الكون ، اصبحا الآن معرفة تبرّر انفصال الانسان عن الحكمة الالهية ، وتعطي للانسان وحده القدرة ليس فقط على تقرير مصيره وانما ايضاً تقرير مستقبل البشرية كلها .

وحسب ما يقوله « برتراند راسل » فانه « حينما تتعارض المبادىء الدينية مع نتائج البحث العلمي ، يكون الدين دائماً في موقف دفاعي ، ويتعين عليه ان يعدل موقفه ، ذلك لان الامر الطبيعي هو ان الايمان ينبغي الاّ يتعارض مع العقل ، ولما كان التعارض يقع هنا في ميدان الجدل العقلي ، فان الدين هو الذي ينبغي عليه ان ينسحب دائماً . . . » (٥٥) .

لكن العلم بحد ذاته لا يشترط الوصول الى براهين لاثبات لا جدوى الايمان ، وحتى ان الغاية منه لم تلامس مجرد التشكيك بالترتيب الالهي لنظام العالم . وكان معظم علماء عصر النهضة ، رغم موقف الكنيسة المعارض ، بعيدين عن دفع التجربة العلمية بهذا الاتجاه . ولا يعني ذلك ، بطبيعة الحال ، عدم مساهمة انجازات العلم في تقوية بعض الاتجاهات الفلسفية او الايديولوجية التي وقفت لاكثر من سبب ضد الدين وضد الغائية الالهية لصيرورة الوجود . بيد ان هذا الامر يخرج من دائرة العلم ويبقى محصوراً في اطار ايديولوجي . . وكان « سان بونا فنتورا » (١٢٢١ ـ ١٢٧٤) قد استبق ثورة العلم ونتائجها الفكرية عندما قال بالايمان من اجل الفهم . فالعلم بوصفه معرفة انسانية ، يجب ان يعتبر شرعياً ، رغم كونه ظل خاضعاً ولمدة طويلة للحكمة الالهية . « بالنسبة لعلماء الاسلام ، ولاورويي من طراز سان بونافنتورا ، لا يمكن للعلم ان يوجد الاّ في وحدةمع الحكمة الالهية ، وان نبل قدرة العقل يأتي من كونه ـ اي العقل ـ يوصل الى التفكير وليس الى البحث عن استقلالية عن اصله او احتواء اللانهاية في نهائية نظام فكري ما » ، كما يقول « سيد حسين نصر » (٥٦) .

لكن التوظيف الغربي للعلم كان يدفع الامور باتجاه مناهض للايمان ، خاصة وان الايمان لا يحدّ من حرية العقل بقدر ما يفتح امامه الآفاق ، وبقدر ما يقف عائقاً امام حضارة تنزع بقوة نحو المادة ، وامام منظومة فكرية تعمل على تجريد الانسان من بعده الروحي وعلى عزل العقل البشري عن تجليات الحضور الالهي في العالم . واكثر من ذلك ، يوحّد الايمان وسائل العلم بالغايات والقيم التي جاء الرسل ليعلنوا انها هداية ورحمة وصراط مستقيم . وبالتالي ، فان الايمان ، اذ يمثل انموذجية العلاقة التي تربط الانسان بخالقه والوجود بغايته والحياة بمعناها الاصيل ، يشكل تهديداً مباشراً لسيادة المادة والتقنية وانظمة الاستهلاك والاستغلال للطبيعة والبشر . وهذا ما يفسّر الرؤية

الفلسفية ـ العلموية التي جعلت من العلم تأسيساً لعقيدة جديدة تعتمد التقنية والحياة الدنيوية بمثابة فلسفة للحياة والحضارة والمستقبل . بحيث تصبح المادة « الوهية جديدة » حملت لواءها التقنية واختصرت بها الحياة ونفت بواسطتها وجود عالمين مادي وروحي ، او عالم اخر موعود . فلا شيء يوجد خارج اطار العلم ، ولا عالم آخر يتجه نحوه هذا العالم . فالعلم رسم العالم بحدوده الحالية القاطعة ، وجعل للوجود إلهاً جديداً يعبده : التقنية .

لم تسفر انجازات عصر النهضة الاوروبية عن تراجع « اللاهوت » امام « عقلانية الناسوت » فحسب ، وانما وضعت الانسان في مكانة جديدة كان العلم قد باشر بتحديدها منذ الاكتشافات الكبرى التي عرفتها اوروبا بفضل علماء مثل « كوبرنيكوس » و « جاليليو » و « كبلر » و « نيوتن » . . « ولقد مضى بعض الوقت قبل ان تفهم المضامين الحقيقية الكاملة لازاحة الارض من مركز الكون ، ولكن الانسان اخذ بالتدريج يزداد وعياً بضآلة اهميته الظاهرية في هذا الكون الممتد في المكان والزمان الى ما لانهاية . وكان « بليز باسكال » Blaise Pascal (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) اول من عبّر في خواطره « عن الشعور الجديد بوضع الانسان العابر في الكون » . . . ان الثقة التي كان يشعر بها الانسان عندما كان يظن انه يحتل مركز الكون ، قد حلّ محلها الرعب ازاء صمت الامتداد اللانهائي للفضاء . وبدت الادلة على وجود الله وعلى مصير الانسان الابدي غير مقنعة ، وحتى لو اقتنع الناس بها ، فهل يمكن لاله يوجد بمثل هذه الادلة ان يكون هو الاله الذي يحتاج اليه الانسان حقاً ؟! ام ان الاله الذي يحتاجه الانسان انما يوجد عن طريق الايمان وحده فهو : « إله ابراهيم ، وإله اسحق ، وإله يعقوب ، لا إله الفلاسفة والعلماء » . وايا كان رأي المرء في برهان الايمان بالله عند باسكال المسمى بدليل الرهان (وملخصه تقريباً : اننا ينبغي ان نراهن بحياتنا على وجود الله لاننا اذا ما كنا مخطئين فلن نفقد شيئاً برهاننا ، في حين اننا لو كنا على صواب فسوف نظفر بثواب لامتناه ، فلا بد من الاعتراف ، على اقل تقدير ، بان هذا البرهان ينطوي على ادراك لما يتسم به الكون من غموض اساسي ولاضطرار الانسان الى ان يتخذ اهم قراراته في ظل المخاطرة وبلا معرفة يقينية . . . » (٥٧) .

تجدر الاشارة هنا الى ان « باسكال » كان من علماء القرن السابع عشر الذين نظروا

الى مخاطر العلم وهو يستخدم كوسيلة لدحض الايمان . وربما تكون محاولة « باسكال » ، لوضع العلم والايمان في اطار تكاملي ، من المحاولات اليائسة التي بذلها الفكر البشري من اجل اثبات محدودية العلم والعقل واطلاقية المعرفة الالهية . فقد اراد اثبات الحكمة الآلهية البادية في نظام الكون وضرورة التسليم بها ، والاقرار في نفس الوقت ان العقل البشري لا يستطيع بلوغ هذه الحكمة ، وان الانسان نفسه لن يعرف ذاته بالكامل ، وسيظل لغزاً غامضاً وشقياً (٥٨) . فالعلم لن يتجاوز الايمان ، « لان العلم ادعاء غبي » . « فهو مبني على العقل ، المبني على الحواس ، التي تخدعنا بعشرات الطرق . وهو محدود بالحدود الضيقة التي تعمل حواسنا داخلها ، وبقصر عمر الجسد قصراً قابلاً للفساد . واذا ترك العقل لذاته لم يستطع ان يفهم ، او يعطي اساساً مكيناً للفضيلة ، او الاسرة ، اوالدولة ، فكيف بادراك طبيعة العالم ونظامه الحقيقيين ، فضلاً عن فهمه لله . . » (٥٩) وقد كتب في « خواطره » ، مستبقاً انحرافات العلم وادعاءاته بالمعرفة المطلقة قائلاً : « ليتأمل الانسان الطبيعة في جلالها الكامل السامي ، ليقص عن بصره الاشياء الوضيعة التي تحيط به ، ولينظر الى ذلك النور المتوهج الذي وضع كأنه مصباح ابدي ينير العالم ، ولتبدو الارض له مجرد نقطة داخل الدائرة الشاسعة التي يرسمها ذلك النجم ، وليأخذه العجب من ان هذا المحيط الهائل انما هو نقطة ضئيلة من زاوية النجوم التي تتحرك في قبة السماء . فاذا توقف بصرنا عند هذا الحد ، فليجاوزه الخيال . . . فكل هذا العالم المرئي ليس الا عنصراً لا يدرك في صدر الطبيعة العظيم . ولا يستطيع اي تفكير ان يمتد الى هذا المدى . . . انها كرة لانهائية مركزها في كل مكان ومحيطها في غير مكان ، هذا اكثر مظهر قابل للادراك من مظاهر قدرة الله ، حتى ان خيالنا يتوه في هذا الخاطر . . . » ثم يضيف « باسكال » في سطر شهير مطبوع بحساسيته الفلسفية ، « ان الصمت الابدي الذي يلف هذا الفضاء اللانهائي يخيفني » (٦٠) .

اما الانسان نفسه فانه سوف يكتشف كنه ذاته عندما يكتشف ان وراء نظام الكون حكمة تفوق عقل البشر ، وان الانسان عندما يسير بالعلم الى ذروته سرعان ما يكتشف « انه العدم اذا قيس بغير المحدود ، وهو كل شيء اذا قيس بالعدم ، انه وسط بين العدم والكل . وهو بعيد كل البعد عن ادراك الطرفين ، فنهاية الاشياء وبدايتها واصلها ، يلفها

سر لا سبيل الى استكناهه ، وهو عاجز على السواء عن رؤية العدم الذي اخذ منه ، واللانهائي الذي يغمره . . . » (٦١) .

لكن العلم سوف يتطوّر بعد « باسكال » ، وحديثه عن الايمان سوف لن يلقى آذاناً صاغية . وقد كتب « فونتنيل » منذ سنة ١٠٧٢ يقول : « ان تطبيق العلم على الطبيعة سينمو باطراد في مداه وقوته ، وسنمضي قدماً من عجيبة الى عجيبة . وسوف يأتي اليوم الذي يستطيع فيه الانسان ان يطير باجنحة تحفظة في الهواء ، وسينمو هذا الفن . . . حتى نستطيع يوماً ان نطير الى القمر . . . » . وقد كان « ديورانت » على حق عندما قال في خاتمة تحليله لتطور العلم : « لقد كان كل شيء يتقدم ، الاّ الانسان » (٦٢) .

فقد وصل الانسان الى ذروة الادعاء بانه هو مصدر كل شيء ، او هكذا اراده العلم ان يدّعي . ذلك ان العلموية والتقنية قد اجادا صناعة انسان وحضارة على اساس انفصال مزدوج : انفصال المعرفة عن الايمان وانفصال مادية الانسان عن روحانيته . وقد تجلى هذاالانفصال اول الامر في القبول بما توصلت اليه حضارة العلم والآلة ورأس المال ، ثم تجلت فيما بعد بموت الله في الغرب وفقدان الوجود الانساني لكل معنى او قيمة . حيث لم يعد ثمة من يسمح لنا « ان نفترض وجود عالم آخر ، او اشياء في ذاتها ، يكون إلهياً ، او يكون اخلاقاً مجسدة » (٦٣) . اذا كان كل ما هو موجود بذاته مفتقداً للمعنى ، فانه لا يوجد من الآن فصاعداً اخلاق مجسدة في عالم آخر متعال عن عالم الصيرورة المحسوس ، وذلك يعني ان العالم المتعالي قد اصبح مجرداً من اي معنى ، وان كل الاخلاق التي تأسست عليها حقيقة الدين والفلسفة اصبحت بالضرورة باطلة . ان غياب كل معنى بات مرتبطاً بالتالي بموت الله . تماماً كما لا يكون تاريخ الفلسفة تاريخاً للحقيقة ، ولكنه تاريخ البناء العضوي للاخطاء التي تلتصق بالجسد والروح ، وتنتهي بان تسيطر على الانفعالات والغرائز ، على حدّ تعبير « نيتشه » (٦٤) .

وهكذا اوصل العلم ، بانحرافاته ، وانفصاله عن الايمان ، الانسان والحضارة الى ازمة وجودية شاملة ، تتجلى ظواهرها في كل مكان من الغرب . فالتوظيف الراهن ليس اكثر من تطور منطقي وضروري للغايات التي حددتها الرأسمالية للتقدم العلمي ، بحيث يزداد يوماً بعد يوم تمجيد التقنيات واعلاء قوة الانسان « العلمي » واختزال العلاقة مع الله في طقس خجول وفي كنيسة فقدت كل امكانية لضبط السلوك العام وتوجيهه . لكن ما ان

يكتشف الانسان فراغه الروحي وتراجع الايمان امام انوار العقل ، حتى يتلمس نوعاً من الظلامية التي تحيط به وتجعل رؤية المستقبل سوداوية وبدون افق . وما ان يكتشف ان كل ما قيل عن عالم آخر موعود وعن تدبير الهي يقود هذا العالم نحو الخير والكمال ، حتى يتحسس مسيرته في وجود بات بدون معنى وحضارة بدون قيم . فالعلم الذي وعد الانسان بالسعادة والرفاهية ، يؤدي به ، بفضل التوظيف الغربي للمعرفة العلمية وتقنياتها ، الى ظلامية فكرية وعدمية حضارية « انهما ـ اي الظلامية والعدمية ـ النتيجة النهائية لانفصال حيث تكتمل الخطيئة الاصلية الحقيقية للغرب المسيحي : انفصام وحدة الايمان والمعرفة ، العلم والدين » . وقد استخلص « فرانز فون بادر » نتيجتين افرزهما بصورة طبيعية وحتمية هذا الانفصام : « اولا ان الجوهر الداخلي للعدمية يقوم على ان الانسان ينازع الله ، ومن خلال تجريده للنظام الالهي يضع نفسه في مكان الله . لكن هذه القوى المكتسبة حديثاً تحتوي اندفاعاً بلا نهاية ومتواصل ، الى درجة انها تقلب كل ما يريد ان يتبلور في نظام معين . هكذا ، يصبح لدى المنعطف العدمي للفكر الحديث كنتيجة السيادة المطلقة واللامشروطة للانسان ، اتجاه يطور غريزة التدمير التي كانت حتى الان خامدة ، و « يتماهى » على المدى الطويل وبهذه الطريقة مع شعور الوجود الذي يجب على هذا الانسان (كارهاً او مهدداً كل نظام قائم) تدميره ، وذلك بهدف ان يبقي نفسه في استمرار كينونته » . من هنايتبع واقع ان العدمية ينبغي ان تؤدي بنظر « فون بادر » ، الى خلاصتين : أ ـ نفي الله والعالم المتعالي ، ب ـ ظهور الانسان الاعلى ، الذي بسبب « سيادته المطلقة يقيم نفسه في مكان الله المخلوع » . والنتيجة الثانية لهذا التكسر بين الايمان والمعرفة هي الظلامية . فالمسيحية التي ـ بلجوئها للظلامية ـ تبحث لتحمي نفسها ضد هجوم المعرفة العلمية ، لا تكتفي بدعم علم ملحد في صراعه مع الوحي ، لكن تقوي ايضاً عداوة الدين تجاه العلم » (٦٥) .

اما «نيتشه»، الذي تحدث،في كتابه« العدمية الاوروبية » ، عن تاريخ وظواهر الظلامية الحديثة (٦٦) ، فقد لاحظ ان الاستخدام الغربي للمعرفة العلمية سوف يؤدي بالضرورة الى العدمية ، حيث يكتشف الانسان ان وعود العلوم والتقنيات بالسعادة قد اوصلته الى مأساة، وان الوجود الانساني بعد انفصاله عن الالوهية وخسارة عالم الروح والقيم العليا ، قد دخل في عدم لا نهاية له . وقد كتب « نيتشه » منذ قرن مضى قائلاً : « ان ما اقصّه

عليكم الآن هو تاريخ القرنين التاليين . فانا اصف اذن ما هو آت ،ومالا يمكن الاّ ان يأتي واعني به ظهور العدمية . ويمكن ان يقص هذا التاريخ منذ الآن ، لان الضرورة نفسها تفرض ذلك ، وهذا المستقبل يتحدث عن نفسه في مئات من الدلائل والعلامات وهذا المصير يعلن عن نفسه في كل مكان ، وكل الآذان قد اصبحت مرهفة السمع لموسيقى المستقبل هذه . ان حضارتنا الاوروبية كلها تتحرك منذ وقت طويل في انتظار معذب ، ينمو من خمسية الى اخرى ـ الخمسية تدل على تضحية تكفيرية كانت تقام في روما كل خمس سنوات ـ ويؤدي الى مأساة قلقة ، عنيفة ، لاهثة ، انها نهر يريد الـوصول الى منتهاه ، انها لم تعد تفكر اطلاقاً ، بل انها تخـاف من التفكير » (٦٧) . فمـا هي هذه العدمية التي بشّر « نيتشه » بحتمية ظهورها كنتيجة منطقية لمسيرة حضارية قائمة على انحرافات العلم وتدمير الانسان ؟

٣ ـ العدمية وازمة الحضارة

يرجع مصطلح « العدمية » الى اصل لغوي هو « العدم » الذي يعني اللاوجود او ضد الوجود . ويقول « ابن سينا » في كتابه « النجاة » ، ان العدم هو « نفي شيء من شأنه ان يوجد » ، وليس ثمة عدم مطلق وانما يضاف الى شيء معين . وقد ذهب بعض المعتزلة الى ان العدم ذات ما ، وعدّوا المعدوم شيئاً . كما اعتبر الوجوديون ان العدم قائم في الوجود وهو جزء منه . وفي مقابل ثنائية العدم ـ الوجود يمكن تحميل معنى العدم دلالات اخرى مثل الخلق من عدم ، كما ورد في فلسفة « الكندي » حيث يخلق الله العالم من عدم ، بمعنى انه لم يكن شيئاً ثم ، بارادة الهية ، اصبح موجوداً . او مثل فقدان صفة ناقصة كان مفترضاً بها ان توجد ، كالعمى بالنسبة للانسان ، او ان العدم لفظة تدل على الخلو من صفة كان من شأن الموضوع ان توجد فيه وقت النظر اليه . وفي مجال الفكر والتفكير ، يحمل العدم معنى فقدان التناسق والمنطق في الفكر والسلوك ، او معنى عدم التصديق والشك بالقياس مع الايمان او الحقيقة . . . (٦٨)

اما « العدمية » فانها تدل على موقف فكري ، ادبي او سياسي او فلسفي او اخلاقي ، دون ان يتعارض هذا الموقف مع الاصل اللغوي الذي اشتقت منه . وقد اتفقت معظم لمعاجم على تفسير العدمية بما هي موقف فكري . ففي المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية في القاهرة ، تعني العدمية « نزعة تقوم على النفي والانكار في الفلسفة والاخلاق والسياسة ، فتنكر اية حقيقة ثابتة على الاطلاق كما صنع جورجياس ، وتذهب الى ان القيم الاخلاقية مجرد وهم وخيال كما قال نيتشه ، وتزعم الا داعي مطلقاً لدولة او لتنظيم سياسي يسلب الفرد حريته ، كما ذهب الى ذلك كورنيل . . » (٦٩) .

وفي « المنهل » وردت العدمية في سياق ثلاثة نظريات : نظرية تقرر انه ليس يوجد شيء على الاطلاق ، نظرية تنكر القيم الاخلاقية ونظرية حزب سياسي في روسيا تدور

على تحرير الفرد من كل سلطة . وجاء في الموسعة الفلسفية السوفياتية تفسير للعدمية بوصفها « الافكار المطلق ، نظرة ترفض اية افكار ايجابية . . . وكان الرجعيون في روسيا يطلقون على الديمقراطيين الثوريين اسم العدمية ، ناسبين الى مؤيدي تشيرنيشفسكي انكاراً غير مشروط لكل الحضارة السابقة . . وقد فرق لينين بين العدمية الثورية كسلب طبيعي لموقف الانظمة الاجتماعية الرجعية والعدمية الفوضوية لدي المثقفين . ويعبر عن الجوهر الرجعي للعدمية . مثلاً ـ في فلسفةنيتشه ، الذي اعلن « اعادة تقييم القيم » ، اي انكار كل قواعد الاخلاق والعدالة التي وضعتها الحضارة الانسانية » (٧٠) . لكن المعاجم الفرنسية تتحدث عن تفسيرات اكثر حيادية من تلك التي تحدث بها الماركسيون السوفيات . فقد جاء في قاموس « ليتريه » ، الذي ظهر بين عامي ١٨٦٣ و١٨٧٢ ، ان العدمية هي مصطلح فلسفي ، تدمير ، احالة الى لا شيء ؛ وهي فلسفة تنتسب الى بوذا . كما تدل على غياب كل اعتقاد ، وتدل ايضاً وفي بعض الاحيان على المثالية المطلقة في الفلسفة الغربية الحديثة . واخيراً تحمل دلالة الى الطريقة التي عبرت فيها الاشتراكية الروسية عن نفسها قبل الثورة ، اي العقيدة التي تنادي بتدمير النظام الاجتماعي ومجمل الزاماته الضاغطة دون ان تضع البديل لهذا النظام . وفي قاموس « دي فوربير » ، الذي ظهر عام ١٨٦٠ ، جاء ان العدمية مصطلح فلسفي يشير الى الشكوكية المطلقة . اما « بيلو » فقد قال في قاموسه (سنة ١٩٥٢) ان العدمية هي اللاشيئية ، نظرية تنكر كل دين وكل اعتقاد ، كفر . . (٧١)

من الناحية التاريخية ، ظهرت العدمية في المجتمع الروسي ، في النصف الاخير من القرن الماضي ، كردة فعل تجاه احداث مؤلمة بدت مسدودة الآفاق . فالانتفاضات الفلاحية والاوبئة والفقر والمواجهات الدموية وارهاب القيصر ودولته وهزيمة حرب القرم (١٨٥٢ ـ ١٨٥٦) ، كانت كلها من العلامات النافرة لأزمة هذا المجتمع في تلك الفترة . كما ان ايديولوجية الكنيسة الارثوذكسية ونظامها الاخلاقي قد استنفدت جميع مبرراتها ، وبالمقابل لم يكن هناك ثمة امل بتجاوز هذا الوضع نحو الافضل . وقد اسفرت هذه التطورات مجتمعة عن ولادة العدمية التي بدأت في ميدان الادب ثم تحولت الى السياسة .

وكان « ايفان تورغينيف » (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) اول من عبّر عن ظاهرة العدمية في

الادب الروسي . وبين مسرحية « رودين » التي كتبها عام ١٨٥٢ ورواية « الاباء والبنون »، عام ١٨٦٢ ، كان كل شيء يمهّد للعدمية عند « تورغينيف » . ففي « رودين »، كان البطل التورغينيفي يتطلع الى حياة افضل ، حياة تحول دون تحقيقها ظروف المجتمع الاقطاعي ، وخاصة السلطة القيصرية . وكان هذا الحائل وراء تحول البطل الى انسان عديم الفعالية ، يكتفي بالحلم ، لكنه قادر على العطاء اذا توفرت ظروف اخرى ، وهو مستعد للتضحية اذا توفر له مجتمع افضل . اما في « الآباء والبنون » فقد تجاوز البطل حالة الانتظار واعلن عن ضرورة البدء في تتغيير الظروف والمجتمع . وتجدر الاشارة الى ان احداث هذه الرواية تتناول الفترة التي سبقت قانون الغاء حق العبودية الصادر عام ١٨٦١ ، حيث كانت البلاد تعيش فترة قلق وترقّب ، وحيث كان الآباء يمثلون كل ما هو قديم ويريدون المحافظة عليه ، وكان الابناء يتطلعون الى سحق الماضي وتدميره وبناء مجتمع جديد تسوده علاقات اجتماعية عادلة . وكان بطل هذه الرواية « يفغيني بازاروف » اول شخصية عدمية في الادب الروسي ، اعطاه « تورغينيف » شجاعة نادرة وارادة وذكاء قويين . كما اراد منه ان ينشر الرعب في قلب الاقطاعية ـ الارستقراطية . وقد حملت هذه الرواية ، لأول مرة مصطلح عدمي او نهلستي ، وذلك عندما صرح « اركادي » لعمه ان صديقه « بازاروف » هو نهلستي . فيعرف العم هذه الكلمة بقوله انها مشتقة من اللاتينية وتعني « لا شيء » ، وتدل على الانسان الذي يرفض قبول اي شيء . ويصحّح « اركادي » هذا التعريف قائلاً انه الرجل الذي ينظر الى الامور من ناحيتها العلمية العقلية فقط . ويمكن في هذا السياق ان نعرض لمقطع من هذه الرواية حيث يظهر معنى العدمية كما اراد التعبير عنه « تورغينيف » :

« ـ بازاروف : . . . الارستقراطية ، الليبرالية ، التقدم ، المبادىء . . كلمات غريبة لا فائدة منها ! انها ليست لازمة للانسان الروسي .

ـ بتروفيتش : انا لا افهمك بعد هذا . ـ انت تهين الشعب الروسي . انا لا افهم كيف يمكن الا نعترف بالمبادىء والقواعد ! بأية قوة تعمل ؟

ـ بازاروف : نحن نعمل بقوة ما نراه مفيداً . واكثر الاشياء فائدة في الوقت الحاضر هو الانكار ، ونحن نستنكر (نحن لا نقبل اية قاعدة للعمل سوى تلك القواعد المفيدة ، واحسن قاعدة في الوقت الحاضر هي رفض كل شيء . . .)

ـ بتروفيتش : كل شيء ؟

ـ بازاروف : كل شيء .

ـ بتروفيتش : كيف ؟ ليس الفن والشعر فقط . . ولكن حتى . .

ـ يقاطعه بازاروف بهدوء : كل شيء .

ـ بتروفيتش : اسمحوا لي انكم تعرضون كل شيء للهدم . ولكن يجب ان تبنوا ايضاً .

ـ بازاروف : هذا ليس عملنا . . يجب ان ننظف المكان اولاً . هذا ليس واجبنا ، يجب ان تزال الانقاض اولاً !؟»(٧٢) .

ثم جاء « نيكولاي تشيرنيشفسكي » (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩) ليتحدث عن العدمية بطريقة ساهمت بانتقالها فيما بعد من الادب الى السياسة . ففي روايته « ما العمل ؟ » ـ التي صودرت من المكتبات عام ١٨٦٦ ، والتي بسببها تعرض « تشيرنيشفسكي » للسجن تسع سنوات في قلعة القديس بطرس ثم نفي بعدها الى سيبيريا مدى الحياة ـ تأخذ العدمية منحى آخر . فالعدمي هنا يحب الحياة ولكنه يحب الموت ايضاً . يتمتع بحرية فردية هائلة ويفعل ما يحلو له ، فلا يمنع نفسه عن المتع والملذات ولا يعطي لآراء الآخرين اية قيمة او وزن ، ويهتم بالدرجة الاولى في اذلال اعراف المجتمع وعادات الناس . والعدمي في هذه الرواية لا يؤمن بالناس ولا بالاشياء ، وانما يؤمن بنفسه بشكل يكاد يكون مطلقاً ، كما يؤمن ايضاً بالموت . وعنده ، ان ما بين الولادة والموت لا يوجد شيء يستحق الايمان به ، دون ان يعني هذا اللا ايمان الوصول الى طريق مسدود . بل بالعكس ، فانه على قاعدة هذا اللاايمان حاول « تشيرنيشفسكي » ان يجيب على سؤاله : ما العمل ؟ قائلاً ان العمل هو ان يكون السلوك العدمي هو المعيار : ان نرفض كل شيء ولا ننساق وراء ما يسمى « عظمة » في الوقت الذي لا يعدو ان يكون فيه سوى تفاهة وسخافة .

وكان هذا الرفض المشحون بردة فعل عنيفة يتضمن اتجاهاً عدمياً يميل نحو الفوضى . ذلك ان « تشيرنيشفسكي » السياسي والفيلسوف ، لم يكن يقصد بروايته هذه ابراز منحى جديداً في الادب بقدر ماكان يتوسّل هذا الادب للتعبير عن رغبة سياسية تستهدف تهديم ركائز السلطة القائمة . وهذا بالتحديد ما جعله يدفع حياته ثمناً غالياً بعد صدور روايته .

وبالرغم من ان « دوستيوفسكي » قد اظهر بعض الشخصيات العدمية في روايته « اسرة كارامازوف »، كما في شخصية الاب او شخصية ابنه المندفع وراء الملذات والمقبل على الدنيا بشهية جارفة ، فانه كان يقول « ان العدمية بنت روسيا فكلنا عدميون . . »(٧٣) .

بيد ان هذه العدمية الادبية سرعان ما تحولت الى السياسة ، حيث اصبحت تسمية العدمية تطلق ، ومنذ عام ١٨٧٥ ، على التنظيمات الفوضوية والارهابية في روسيا التي كان من ابرز دعاتها « باكونين » و« نيتشايف » . وكان « ميخائيل باكونين » (١٨١٤ - ١٨٦٧) ، الثوري الروسي ، هو الذي وضع الاساس العدمي - الفوضوي ، كما كان الدماغ المفكر للارهاب السياسي الذي قاده « نيتشايف » . وقد وضعا معاً منشوراً اسمياه « الموعظة الثورية » وفيه يطلبان من كل ثوري « ان يحتقر ويزدري الاخلاق الاجتماعية القائمة في العصر الحاضر مهما كانت الاشكال التي تتخذها ، او مهما كانت الدوافع التي تحركها . ان كل ما يؤدي الى الثورة وانتصارها اخلاقي ، والثوري يجب عليه ، بحماسته البعيدة عن العاطفة ، ان يخيف كل المشاعر الرفيعة المثبطة للعزائم ، امثال الصداقات والحب والشرف الخ . . » وفي كتابه « سلطة الدولة والفوضى » ، الذي كتبه عام ١٨٧٣ ، يعتبر « باكونين » ان القاهر الرئيسي للانسان هو الدولة القائمة على اساس الفكرة الخيالية عن الله . ويعتبر الدين جنوناً جماعياً والنتاج القبيح لوعي الجماهير المقهورة . اما الكنيسة فهي « الحانة السماوية » التي يلتمس فيها المقهورون السلوى نسياناً لتعاستهم اليومية . والحل عند « باكونين » من اجل قيادة الجنس البشري الى «مملكة الحرية» يقوم على ضرورة نسف الدولة واستبعاد مبدأ السلطة من حياة الناس(٧٤) .

لكن العدمية الروسية لا تقف عند حدود نظريات « باكونين » . فالعدمية اصبحت ، منذ سبعينات القرن الماضي ، ممارسة تقوم بها تنظيمات متعددة ، تتفاوت في تطرفها ، رغم انها تلتقي جميعها حول مبدأ تدمير الدولة وسلطة القيصر والكنيسة والجيش . وكونها عدة يعني انها كانت تعطي مفاهيم مختلفة للعدمية . ففي جوابها على سؤال القاضي اثناء محاكمتها عام ١٨٧٧ ، قالت العدمية « صوفيا ياردين » ان العدمية هي « تحقيق للانسانية ، لأن الهدف الذي ترمي اليه الجماعة هو ازالة جميع الرواسب القديمة

والمفهومات المهترئة والوصول الى الحقائق الاساسية التي هي اقرب السبل الى بعث مثل حقيقية واقعية في وجدان الشعب » . وفي عام ١٨٧٨ اجمعت جميع الحركات العدمية في روسيا حول مفهوم خاص للحرية : « لماذا نخضع للنظام ؟ يجب ان يخضع النظام لمشيئتنا . لماذا يحكم علينا القيصر ؟ يجب ان نحكم نحن على القيصر . ان صمتنا يجعل صوته عالياً .وهدوءنا يجعله اكثر صخباً . يجب ان نحاكم القيصر ونحكم عليه وعلى نظامه . . . »وبالتالي فالعدمية تعني هنا الرفض المطلق لتحديد الاهداف ، «ان تحديد الاهداف يعني بالتالي تجميد الانسانية ولجم تطورها . . ان الاعتماد على الحركة اهم بكثير من تحديد الهدف . فكلما رسمنا هدفنا ووصلنا اليه ، اجبرنا الانسانية ان تمكث ضمن حدود هذا الهدف فترة من الزمن قد تصل الى عدة قرون احياناً ، مثلما جرى في المسيحية ، على سبيل المثال . وما كان اغنى للانسانية عن هدر مثل هذه المدة . وهي لابثة عندهدف سخيف ، لان كل هدف ، مهما بلغت رفعته وسموه ، سيتحول الى سخافة بمجرد تحقيقه . . . »[٧٥] .

ان الحديث عن العدمية الروسية ، في الادب كما في السياسة ، يأتي في سياق الحاجة الى ابراز تمايزها عن العدمية كمفهوم فلسفي وموقف فكري من الحضارة الغربية ، كما هي عند « نيتشه » . اذ انه يوجد بين العدميتين فارق شمولي وآخر عملي . فالعدمية الروسية ـ التي حاولت التعبير عن وضع خاص انتجته روسيا في منتصف القرن الماضي والتي حملت طموحاً انسانياً عاجزاً عن تجاوز ردة الفعل ـ تختلف عن العدمية الاوروبية التي تحدث عنها الفلاسفة الالمان ، والتي تحولت الى فلسفة قائمة بذاتها عند «نيتشه » وشكلت الهاماً قوياً لعدد كبير من فلاسفة الوجودية فيما بعد . فقد استهدفت هذه الفلسفة ادانة الحالة الحضارية العامة في اوروبا حيث يعاني الوجود الانساني من خطر « السقوط » النهائي في الغايات التي رسمتها تطورات العلوم والتقنيات وتبريراتها الفكرية وتوجيهها للحضارة والانسان في الاتجاه المادي للوجود . فالعدمية الاوروبية موقف فكري تحليلي لوضعية الحضارة المعاصرة ، بينما العدمية الروسية دعوة الى تدمير كل ما هو قائم . دون ان يعني ذلك غياب اي اثر للتفاعل بينهما ، بل بالعكس ، فقد تأثر العدميون الروس بفلسفة « نيتشه » واخذوا منها ما يتلاءم واهدافهم ، كما ان « نيتشه » ، الذي توقف مطولاً امام جذور

الفلسفة العدمية عند « بوذا » ، كان من دون شك قد لاحظ ارهاصات العدمية الروسية ، خاصة وانهما معاً نتاج مرحلة تاريخية واحدة .

وفق هذا السياق ، تظهر العدمية عند « نيتشه » في صورة نقد لاذع لحضارة الغرب اكثر مما هي موقف سياسي او اجتماعي او اخلاقي . وبالتالي فان استعمال كلمة العدمية يبدو هنا حضارياً قبل ان يكون ادبياً او سياسياً ، خاصة وان « نيتشه » ، على ما يبدو ، لم يأخذ هذا المصطلح عن العدميين الروس ، وانما من كتاب « محاولات في علم النفس المعاصر » لمؤلفه « بول بورجيه » الذي يقول فيه : « يقدم المجتمع المعاصر ، في كل مكان من اوروبا ، نفس الظواهر المرضية المتفاوتة وفقاً للاجناس . . ببطء وبصورة مؤكدة يتهيأ الاعتقاد بافلاس الطبيعة ، وهو يعد بان يصبح الايمان المشؤوم للقرن العشرين ، اذا لم ينقذ العلم او غزوة البرابرة الانسانية العاقلة من عياء فكرها الخاص . يصبح هذا فصلاً من علم النفس المقارن ، وهو في نفس الوقت ملفت للنظر ومستجد ، وهو الذي تلحظه ، مرحلة بعد مرحلة ، مسيرة الاجناس الاوروبية المختلفة نحو هذا النفي المأساوي لجهود كل العصور . . . » (٧٦) .

لكن من الممكن ان يكون « نيتشه » قد تتبع المسار الروسي للعدمية دون ان يعتمده اصلاً في فلسفته ، خاصة وان المانيا القرن التاسع عشر كانت قد احتضنت الفكر الفلسفي في اوروبا وكادت تصبح موطن الفلاسفة ، وبالتالي فان مفهوم العدمية يكاد يكون خاصاً بالالمان دون غيرهم . وسواء تأثر « نيتشه » بالعدمية الروسية او بكتاب « بول بورجية » ، ام انطلق من الفكر الالماني نفسه ، فان العدمية ، بتعدّد مصادرها ، تظهر واحدة في ابعادها الحضارية والفكرية . وتجدر الاشارة في هذا المجال ، الى انه اذا كانت العدمية الروسية قد ترجمت الوضعية الخاصة لنظامي الفكر والسلطة في لحظة من لحظات التحول التاريخي للمجتمع الروسي ـ الارثوذكسي ، واذا كانت العدمية الالمانية قد عبرت عن مسار معين في تاريخ الفلسفة المثالية الالمانية ، فان العدمية الاوروبية تندرج في سياق يخرجها من الاطار الجغرافي ـ الفكري الروسي والالماني ويضعها في اطار يتسم بالشمولية المكانية ـ الزمانية ، كما يتسم بالشمولية الخاصة بنسق حضاري محدّد . وكان الفيلسوف الالماني « فريدريك نيتشه » (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) اول من استعمل مصطلح العدمية الاوروبية للتعبير عن شمولية هذا المفهوم ـ الظاهرة التي

تختصر المسار الخاص بالحضارة الغربية ، وذلك انطلاقاً من موقعية هذه الحضارة داخل المنظومة الفلسفية لنيتشه نفسه .

وقد لفت « هيدغر » النظر الى هذه المفارقة ـ وهو الذي قدم اعمق تحليل لفلسفة العدمية عند « نيتشه » [٧٧] ـ عندما اعتبر « العدمية الاوروبية » ، التي اختصّ « نيتشه » بالكلام عنها ، ليست مجرد تأسيس وانتشار للفلسفة الوضعية في كافة اوروبا منذ منتصف القرن التاسع عشر ، ذلك ان عبارة « اوروبية » تمثل دلالة تاريخانية موازية تماماًلعبارة « غربية » بالمعنى الخاص بتاريخ الغرب . « لقد استخدم نيتشه مصطلح « العدمية » لكي يشير الى الحركة التاريخانية التي كان اول من تعرف على سيادتها ، من خلال العصور السابقة ، هذه السيادة وحدها تحدد مآل وسيرورة العصور اللاحقة ، والتي اختصرها نيتشه في تفسيره لعبارته المشهورة « ان الله قد مات » . وهذا يعني ان « الاله المسيحي » فقد سلطته على الكائن وعلى مصير الانسان . اما عبارة « الاله المسيحي » فهي ترمز الى التمثل الخاص الذي يميز ما هو « فوق ـ حسي » بشكل عام ، وكذلك تفسيراته المختلفة : المثل ، المعايير ، المبادىء ، القواعد ، الاهداف والقيم المنصوبة فوق الكائن لكي تعطي لشمولية هذاالكائن غاية او نظاماً او بكل بساطة لكي تعطيه معنى » . وبالتالي ، فان العدمية ، كما يقول « هيدغر » ، تصبح بمثابةالسيرورة التاريخانية التي بواسطتها يصبح فوق ـ الحسي فاقداً لسيادته وفارغاً الى درجة يصبح معها الكائن نفسه فاقداً لقيمته الخاصة ومعناه الخاص : « العدمية هي تاريخ الكائن نفسه . الذي من خلاله ، يظهر موت الله المسيحي في وضح النهار بهدوء ولكن بصو حتمية » . [٧٨]

وفق هذا السياق ، يمكن القول ان العدمية كانت قد عرفت ارهاصاتها الاولى في الفكر الالماني ثم ما لبثت ان اصبحت مع « نيتشه » فلسفة نقدية لكل‌النظام الفكري والحضاري للغرب ، وفي نفس الوقت صورة عن المستقبل الذي ينتظره الانسان الغربي بعد ان فقد ارادته وايمانه تحت وطأة التقدم المأساوي والهائل للعلوم والتقنيات .

لقد اظهر الفلاسفة الالمان‌اهتماماً ملحوظاً بظاهرة العدمية ، عكس معاصريهم من فلاسفة الغرب ، كما يحمل هذا الاهتمام الالماني بالعدمية دلالته المميزة . فقد تحدث « هيغل » ، في كتابه « دروس حول تاريخ الفلسفة »، عن المهمة الفلسفية

للالمان قائلاً : « لقد استلمنا من الطبيعة المهمـة السامية في ان نكون حـراس النار المقدسة ، تماماً كما كانت عائلة الاولمبياد في اثينا حامية اسرار Eleusis . . » [٧٩].

وكان من نتائج هذه المهمة ان افرزت واقعاً لا يمكن انكاره ، وهـو انه ، ومـع ظهور الاشتراكية - القومية ، كـان لزامـاً على الشعب الالماني ان يعيش حتى اقصى النتـائج « مرض العدمية ». واذا كان الغرب ، كما يقول « لندغرب » ، يشكل « وحدة روحية منذ جذوره » ، الا انه فرض على الفكر الالماني تحمل هذه الازمة الكبيرة و« الغوص في عمق اعماقها بهدف ان يظهر للعيان ، اكثر وضوحاً من اي شعب آخر ، نفي كل ما شكل اساس الفين وخمسمائة سنة من التطور » . اي ان الفكر الالماني وجد نفسه ملزماً بتحمل هذا المرض الكامن في مصير الغرب ، وان يصنع منه تلك التجربة المجروحـة بهذه المأساة التي اطلق عليها « روشننغ » اسم « ثورة العدمية » [٨٠] .

وكان « هيدغر » قد اشار الى ان «هرمان جاكـوبي » هو اول من استخـدم مصطلح العدمية في الفكر الالماني ، وذلك في سياق موقفه النقدي من المثالية الالمانية. وبرأيه ، فان « جاكوبي » كان يرى ان عقل المثالية هو العقل الذي لا يدرك الا ذاته ، مذيباً هكذا جميع معطيات التجربة في عدم المثالية ، بحيث تصبح هذه الاخيرة هي ذاتها العدمية .

وقد كتب « جاكوبي » الى صديقه الفيلسوف « فيخته» سنة ١٧٩٩ ، رسالة يقول فيها : « في الحقيقة ، عزيزي فيخته ، اذا كنت انت نفسك او اي شخص آخر ، تفضل أطلاق اسم « وهمية » على ما اعترضه تجاه المثالية التي احتججت عليها بقوة باسم « العدمية » ، فان هذا امر لا يغيظني . . » [٨١] .

ومن بين الظواهر العديدة التي جعلت العدمية قائمة في الفكر الفلسفي الحديث ، منذ « سبينوزا » او « كانط » ، لاحظ « جاكوبي » ان الطريقة التي يظهر بواسطتهـا الله في الميتافيزيقا الغربية منذ « سبينوزا » وصولاً الى « فيخته » و« شلنـغ » ، اي فقط بالنسبة للعقل وليس الايمان ، تحمل في ذاتها العدمية وبالتالي ، فان العدمية هي ذلك الانفصام الذي يندرج بين الايمان والمعرفة . وكان « كانط » قد عزز هذا الانفصام من خلال نظريته حول « العام » الذي يجب ان يخضع له كل عمل يرغب في ان يكون جيداً ، بصرف النظر عن ضروروات الطبيعة البشرية ، وبدون ان يأخذ بعين الاعتبار الغرائز ورغبات البشر او اية غائية معينة . وبعبارات اخرى ، حول « العام » الذي يغدو محدداً بشكل

الارادة اكثر من مضمون المشاعر والميول . وقد استخلص « جاكوبي »،بعد مراجعته لهذه المنظومة الفكرية عند « كانط »،معتبراً ان ارادةكهذه لا تريد في مجملها شيئاً آخر سوى العدم . ذلك انه ، بالنسبة لكانط ، يجري اختزال هذه الارادة في العقل العملي وحده ، الذي لا يعبر عن نفسه الا بواسطة الامر المطلق بصرف النظر عن « عقل القلب » ، هذه الارادة ، يقول « جاكوبي » ، تحمل مسبقاً نواة العدمية . وبالتالي ، فانه لا ينبغي على الانسان ان يتبع فقط مقولات الفكر والعقل ولكن ايضاً طريق القلب ، لأنه عن طريق القلب يتوصل الانسان الى تحقيق القفزة التي تنقله الى ما وراء العقلانية ، الى مملكة الايمان والشعور اللذين يساعدانه في التخلص من العدمية ، والانفتاح على ما هو ابعد من سلطانها . ويتساءل « جاكوبي » : « اليست هذه الازمة الكانطية ، بنفاذها الى هاوية « الشيء في ذاته » الغامض ، هي التي كانت تخفي في ذاتها غياب كل اساس ؟ من يستطيع ان يضمن امتلاك هذه الظواهر المبنية والمعروضة بواسطةمقولات الفكر القبلية لعلاقة ما مع الاشياء كما هي في الواقع ؟ اليس كانط هو الذي استئصل من المعرفة تلك الصلة التي زرعتها في اساس العالم ، في مملكة الافكار التي كانت بالنسبة لافلاطون بمثابة الشمس الساطعة للوجود ذاته ؟ . . . » (٨٢) . وقد تطور هذاالاحساس بخطر العدمية لدى الفلاسفة الالمان . فقد تحدث « ينيش » عن « العدمية المثالية للمعرفة الانسانية » ، وكتب « فون كليست » قائلاً : « هذا الفكر الدنيوي ، لا نعلم بواسطته شيئاً عن الحقيقة ، لا شيء على الاطلاق ، كما ان ما نعتبره بمثابة حقيقة يدعى شيئاً آخر بعد الموت ، وبالتالي فان كل مجهود قائم على حيازة ملكية ، حتى وان كانت تتبعنا الى القبر ، هو على الفور فارغ وعقيم ، هذا الفكر قد هزّني في محراب روحي » (٨٣) .

اما عند « هيغل » ، فان نواة العدمية تظهر في ردّه الوجود بكلّيته الى نظام العقل ومن ثم الى العلم . بالنسبة لهيغل ، ليست الفلسفة محبة الحكمة ولا تسامي تصاعدي وحتى اقل من حماسة غريزية ، انها علم عملي جرى انتاجه منهجياً بواسطة النشاط المبدع للمفاهيم ، والذي يتحققبصورة واضحة وعلنية وعلى امتداد التاريخ ويقترن من سلبية الى سلبية وفي توترات متجاوزة بدون توقف ، وهي التي تضع النهائي في مواجهة اللانهائي ، بواسطة تركيبات عليا . وهكذا ، باستلابها لذاتها ، ومن ثم تصالحها وتجاوزها لذاتها وتكرار استلابها لذاتها من جديد ،تبني الفلسفة العالم بقوة النفي نفسه .

وهنا يستخرج « بوغلر » خلاصة تطور الفلسفة باتجاه العلم معتبراً انه « في توسّط العدمية نفسها تصل الفلسفة الى اكتمالها كعلم . . »[٨٤] .

كنا قد ذكرنا ان « فون بادر » سبق « نيتشه » في استدراكه للعدمية كنتيجة لانكسار العلاقة بين العلم والايمان . فقد لاحظ « فون بادر » ان الاصل الروحي للمأساة الغربية يكمن في الانفصام بين الايمان والمعرفة ، كما ظهر بصورةتدريجية انطلاقاً من النزعة الانسانوية والاصلاح : « يؤدي هذا الانفصام من جهة ، الى المنعطف الالحادي لعلوم الطبيعة ، ومن جهة ثانية ، الى المنعطف اللاعلمي للاهوت الذي تأسسّ بشكل اولي على نفس المقدمات والمعتقدات مثل العلوم . ينفصل العلم كلياً عن اساسه المكون الذي استنفذه بذكائه ووصل الى درجة وضع النظام الالهي نفسه موضعتساؤل . . . » ويصف « فون بادر » العدمية باعتبارها المرحلة النهائية « لتطور الفكر الذي يؤسسّ ذاته بذاته ، والذي لم يعد ينقصه سوى ان يتحول الىوحي »[٨٥] .

وبينما ينفي « فيورباخ » كل نظام متعال ، وينقل « ماركس » العقائد الاخروية باتجاه التاريخ ، تصل العدمية الىاكتمالها في فلسفة « نيتشه » ، وبالتالي ، ومن خلال الاستدراكات المفصلية لأزمة الفكر الغربي وموقع الانسان في نظام الحضارة والعلوم والتقنيات توصل « نيتشه » الى مفهومهحول العدمية وصياغة فلسفته التبشيرية : موت الله وظهور الانسان الاعلى .

منذ بدايات عصر النهضة وصولاً الى عصر « نيتشه» ،كانت علاقة الفكر بالوجود تتسم بشكل حاد من التوّتر والصراع ، وهما ما يميز عادة كل مرحلة انتقالية . فقد تمثل تطور الفكر الحديث في الغرب في سعيه لاحداث انقلاب جذري في بنية الوجود : نفي وتجاوز كل القيم السابقة والاخلاق المسيحية ، الغاء كل ايمان بالالوهية او بالترتيب الالهي لنظام العالم ، اثبات بطلان جميع الغايات والاهداف التي يرى العقل والفكر العلمي انها لا تتناسب والتقدم ، وكذلك الغاء كل تأمل ورجاء في عالم آخر غير العالم الذي يبنيه العلم . . لكن سلبية هذا الفكر تجاه كل ما هو قائم ، كانت في نفس الوقت تأسيساً لحضارة جديدة تتربع اليوم على عرش الحضارات . فالتقدم الذي احرزه الغرب في شتى المجالات كان هائلاً ، ولا يزال ، وهو يفرض نفسه اليوم كانموذج عالميلكل تقدم . الا ان ايجابيات هذا التقدم وهذهالحضارة وكل ما قدمته لهما ابداعات الفكر

العلمي ، وما منحته لهما التقنية ، كانت تحمل في ذاتها نواة انحطاط ما اصاب الوجود الانساني في الصميم ودفعه اكثر فأكثر باتجاه مأساة وجودية . وهذا ما شجع « نيتشه » على القول « ان كل تطور كبير يحضر معهتفتيتاً واسعاً واختفاء عارماً . . الالم ، ظواهر الزوال تنتمي لعصور التقدم الواسع ، كل حركة خصبة وقوية للانسان جلبت معها في نفس الوقت حركة عدمية . فالعدمية ، هذا الآت الى العالم بشكل متطرف من التشاؤم ، يصبح في بعض الظروف اشارة النمو القاطع والاساس للعبور الى شروط جديدة للوجود . . . »[٨٦] . وبذلك يرى « نيتشه » الظهور الحتمي للعدمية كنتيجة لا مفر منها لانحرافات العلم والعقل والحضارة ، وكمرحلة لا غنى عنها من اجل تجاوز المأساة العامة للوجود الانساني في الغرب . « العدمية ، مرض العصر هذا ، هذه الازمة الحضارية ، هذا الكسل الاخلاقي » اصبحت متغلغلة في صميم الاحساس الانساني بالوجود ، حيث تؤكد العدمية تكرارية غياب المعنى الذي يعود ابدياً في صورة وجود عبثي[٨٧] ، وتظهر في صورة خيبة الامل ، « والشعور بغياب الهدف ، غياب المعنى ، وخسارة الشيء في ذاته ؛ مع التعب الناتج عن اختفاء اعمق الدوافع ؛ مع التشاؤم ، مع رؤية العبثية في كل شيء ، الريبة ، القلق ، الانطباع بان الوجود لم يعد له غائية ، واخيراً مع افتقاد النظام الشامل حيث كل شيء يتفسّر ويترتب بصورة متناغمة ، مع النتيجة القائلة بان العالم كله ينبغي ان يدان ، مع الكفر المْيتافيزيقي ، مع الاكتشاف المتزامن لغياب الغاية ، والحقيقةوالوحدة. . . »[٨٨] . وعندما تكون الحضارة ، القائمة على اساس وحيد من البعد المادي لممارسة العقل والعلوم والتقنيات ، قد اعطت مفهوماً محدداً للحياة البشرية ، تصبح العدمية بمثابة « المبدأ الذي يحفظ كل حياة ضعيفة ، منقوصة ، ارتكاسية ؛ تبخيس الحياة قيمتها وكذلك نفيها يشكلان المبدأ الذي في ظلاله تحافظ الحياة الارتكاسية على نفسها ، تحيا ، تنتصر وتصبح معدية . . »[٨٩]

وهكذا تعبّر العدمية عن مسيرة انخفاض القيم الاكثر علواً وفقدان معنى الحياة والوجود : « ان اكثر القيم علواً وارتفاعاً فقدت قيمتها ، ولم تعد تمارس فعاليتها وقوتها البناءةالمحيية . . . ان الناس قد اعوزتهم الغاية من الوجود، وأعوزهم الجواب على سؤالهم لانفسهم لماذا هم يحيون ويوجدون ؟ فحياةالدين تنحسر وتترك وراءها الغدران والمستنقعات ، والامم تتباعد عن بعضها البعض ويسود بينها الشقاق والعداوة . .

والعلوم تصبح اشتاتاً وتقضي على اشد ما آمن به الناس واعتقدوه قوة ورسوخاً . . وكل شيء يمهد الطريق للبربرية القادمة . . . »[٩٠] تبعاً لذلك ، وبعد ان تصبح القيم العليا مفتقدة والغاية من الوجود غائبة ، والسؤال «لماذا» ؟ يصبح بدون جدوى ، تتحول العدمية الى« جرثومة ، مرض موجود منذ البداية في الفكر الغربي » ، مأساة تحملها العدمية الى الوجود بصورة قدرية وحتمية [٩١] .

لكن ما هي هذه القيم التي فقدت قيمتها ؟ القيمة الاولى هي نفي الايمان بالتدبير الالهي للوجود ، واثبات لا جدوى الاعتقاد بوجود تصميم الهي في التاريخ ، هذا التصميم ، المستند الى وحي اصلي ، فرض مشيئة الله على مسار الاشياء والذي يرجع اليه معنى الصيرورة في العالم ، حيث يكون التاريخ مرحلة وسيطة بين السقوط والحكم الاخير . وبهذا المعنى يقول « نيتشه » : « في الماضي ، كنا نبحث عن ترسيمات الله في التاريخ ، ومن ثم غائية لا واعية ، مثل تطور افكار معينة في تاريخ شعب ما . من ايامنا فقط ، وبفضل اعتبارات مسحوبة من التاريخ الحيواني ، بدأنا نتفرّس في تاريخ الانسانية في يومه الحقيقي : والاثبات الاول الذي يجب ان نتبصره ، هو انه لم يكن هناك ابداً تصميم ، لا بالنسبة للانسان ولا بالنسبة لاي شعبما . وفي الجملة ، فان الصدف الاكثر فظاظة هي التي ذهبت به دائماً ، وتذهب به باستمرار . . . »[٩٢] .

القيمة الثانية وهي ان الابعاد الاساسية للوجود ، المثل والمشاعر النبيلة والحاجات الروحية ، قد تراجعت وتم استبدالها بقيم ومثل فارغة المعنى ، وبوجود تشعر فيه الذات البشرية بضياعها ومحدوديتها حيث تبحث عن تعويضات ما في المادة والملذات وشتى ضروب الحيوانية ، وحيث تجسّد العدمية « فقدان الفرصة لاعادة بناء الذات بأي شكل من الاشكال »[٩٣] . ان غياب هذه القيمة سوف يؤدي الى الدوار وذهول الذات ، حيث « لا تعرف الذات في عمق اعماقها الى اين هي ذاهبة ؟ فراغ يؤدي الى محاولة للخروج منه بواسطة الثمالة . . سواء كانت على شكل موسيقى او على شكل قساوة في اللذة المأساوية ، او على شكل شطط اعمى للرجال او للعصور (الكراهية) ، وكذلك محاولة العمل على شكل اداة علمية لا واعية ، كفتح البصر على العديد من اللذات الصغيرة ، او الفن من اجل حب الذات ، الفعل ، المعرفة الصافية كمخدّر لمرارة الذات ، اي عمل مستمر ، تعصب حيواني صغير . . . ان اختلاط هذه الوسائل يؤدي الى الافراط ،

والافراط يقتل اللذة . . . » (٩٤) كما يؤدي هذا الغياب ايضاً الى هزيمة المثل العليا : « المسيحية ، الثورة، الغاء العبودية ، الحقوق المتساوية ، حب البشر ، حب السلام ، العدالة ، الحقيقة . . . ! كل هذه الكلمات الكبيرة ليست لها اية قيمة ملتزمة ، انها مثل راية ، لكن ليس بوصفها حقائق ، وانما بوصفها كلمات فخمة من اجل اشياء مغايرة وحتى مناقضة لها » (٩٥) .

القيمة الثالثة وهي ان الوسائل نفسها اصبحت غايات وان الوجود كله قد جرى اختزاله في الحاجات المادية ، حيث يبالغ الانسان بحاجاته ؛ وبعد ان تجعله المعرفة العلمية اكثر احساساً بقوته وعظمته ، يجعل هذه الحاجات « قيماً عالمية وميتافيزيقية . . وعند ذلك يصبح الوجود برمته مبتذلاً ، وبهذا المعنى تغدو الوسائل « مقياساً لقيمة الحياة » ، او بعبارة اخرى ، يؤدي هذا التحول الى ضياع الانسان بين حدي الوسيلة والغاية ، وينتهي به الامر الى حب الوسائل لذاتها ، بعد ان صارت قيماً ، ونسيان انها ليست سوى وسائل ، « وان كان يشعر بها في الحاضر بوصفها غايات ، تماماً كمقياس غاياته. .» (٩٦)

القيمة الرابعة وهي انه لم يعد هناك ثمة قيم صحيحة الا بالقياس مع منطق القوة حيث تكون القيم السائدة هي قيم الافكار الاقوى ، في المجتمع والسياسة والاخلاق والعلم . . وفي هذا السياق تظهر العدمية كتعبير عن المحافظة على القيم المسيطرة ، حيث الاقوياء يدمرون الضعفاء وكل من لا يستطيع تدمير ذاته ، وحيث الناس يصبحون اشبه بالقطيع الذي تقوده قيم ، لا يسأل عن معانيها ولا يهتم الى اين ستؤدي به ؛ انه الاستسلام التام للقوة الكامنة في كل ما انتجه التقدم ، والذي سينتهي لا محالة ، كما يقول « نيتشه » ، الى مأساة (٩٧) .

ويمكن متابعة انهيار القيم الواحدة تلو الاخرى وملاحظة استبدالها بقيم جديدة تتوافق مع منظومة الاخلاق العامة التي يفرزها العصر الحديث : في السياسة والعلم والمسيحية والحضارة وفي اعماق الذات البشرية . بحيث تظهر العدمية بوصفها فضيحة اخلاقية تهيمن على الوجود كله ، وتضع الانسان في نهاية الامر امام خيبة امل من كل شيء ، من الحاضر كما من المستقبل .

ويجد « نيتشه » اسباب العدمية كامنة في اصل التطور الراهن وفي مجمل القيم

والافكار التي تعطي هذا التطور تبريراته ومسوغاته . فالعدمية تظهر اولاً عندما نبحث عن معنى الوجود في الوقت الذي لم يعد فيه ثمة معنى . « العدمية اذن هي الاخذبوعي تبديد طويل للقوة ، هي القلق والعذاب او قلقق وعذاب اللافائدة من كل شيء . هي التردد والشك . . . . » فاذا كان ينبغي علينا ، مع كل تطور ، ان نصل الى شيء ما ، فاننا في حالتنا هذه مع الصيرورة ، يقول « نيتشه » ، لا نجد شيئاً حاصلاً ، ولا نجد شيئاً . « فالنتيجة خيبة الامل لموضوع النهاية المزعومة للصيرورة ، كسبب للعدمية »(٩٨) .

وتظهر العدمية ثانياً عندما نطرح على الوجود « كلية ، منهجية ، وحتى تنظيم في كل حدث وفي اعمق كل حدث » ، الامر الذي يؤدي الى نوع من الوحدة ، حيث يجد الانسان نفسه غارقاً تفكير عميق من الصلةوالتبعية مع « كل » متعال عليه بشكل لا نهائي . « فاذا كان المعنى والهدف غائبين من الصيرورة القادمة ، واذا كانت الوحدة التي تسيطر في الصيرورة غير موجودة ، فلا يبقى من مخرج سوى ادانة العالم كله ، عالم الوهم واكتشاف عالم حقيقي وراءه . . »(٩٩) وعندها نكتشف ايضاً ان كل القيم هي في الواقع نتائج آفاق محددة على كل ما هو نافع لحفظ ونمو مختلف اشكال السيطرة الانسانية .

ويجد « نيتشه » ايضاً مقدمات العدمية في المكانة التي احتلها « العقل » في الفكر الغربي . هذا العقل ، صنم الفلاسفة الاكبر : « آمنوا بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود وجعلوه الحاكم المطلق واعتبروا قوانينه قوانين الوجود . . . ثم فصلوه عن الحياة ، وجعلوه فوق الوجود ، لا جزءاً منه يعبر عن ناحية من نواحيه العديدة . فقال البعض ان مبادئه متعالية قبلية اي سابقة على التجربة وعليها تقاس محتويات التجربة ، وبها وحدها تدرك . وقال الآخر انه العالم جميعه ، فهو في باطنه وداخله . وقال فريق ثالث ان التطور التاريخي ليس الّا العقل وهو يعرض نفسه . وهكذا جعلوا منه الهاً ، ذا سلطة الهية وجوهر الهي . . . » وبالتالي ، يكمن سبب العدمية في ذلك الايمان اللامحدود بمقولات العقل ، حيث تكون قيمة العالم مقدرة وموزونة بمساعدة مقولات العقل التي تظهر ، في الواقع ، عالماً وهمياً . « ماذا جرى على وجه الدقة ؟ لقد وصلنا الى الشعور بلا قيمة الوجود عندما ادركنا انه لم يعد بمقدورها ـ اي مقولات العقل ـ تفسير نفسها في مجملها ، لا بمساعدة مفهوم « الغاية » ولا بمساعدة مفهوم « الوحدة »

ولا بمساعدة مفهـوم « الحقيقة » . اننـا لا نصل الى شيء ، ولا نبلغ شيئـاً على هذا النحو ؛ فالوحدة الشاملة تحدث مغالطة في كثرة الصيرورة : ان تكون خطأ وليس ان تكون حقيقة ، هكذا تغدو ميزة الوجود . . فلم يعد لدينا ثمة سبب لاقناعنابوجود عالم حقيقي . باختصار ، فان مقولات الغاية والوحدة والكينونة ، التي بفضلها اعطينا قيمة للعالم ، قد انتزعناها منه » (١٠٠) .

اكثر من ذلك ، يلاحق « نيتشه » العدمية في جذورها داخـل الحضارة والمجتمـع والحياة ، كما يراها في التمثلات الاخلاقية للمسيحية . فالعدمية تجد جذورها في اكتمال وانهاك القيم الضرورية لحياة المجتمع ، كما في المبالغة في تمجيدها وتأليهها . بحيث « يتفكك المجتمع تحت وطأة العمل اللاذع لحضارة منحطة » ،الامر الـذي يؤدي الى تحول الحياة نفسها الى « امتلاك ، قمع ، اخضاع كل ما هو غريب وضعيف ، ظلم ، قساوة ، فرض لاشكاله الخاصة ، دمج ، وعلى الاقل ، استغلال . . . » (١٠١)

اما المسيحية ، كما فهمها « نيتشه » ، وخاصة التفسير الاخلاقي المسيحي وتبريراته لكل ما هو قائم ، فقد شكلت ايضاً عاملاً حاسماً في ظهور العدمية . ففي حين يبني « المسيحي » عالمه الخيالي ، يحتقر العام الحقيقي . فهو يضع الطبيعة ، مصدر كل شر ، في مقابل الله ، مصدر كل خير . وبينما تولّد الاخلاق المسيحيـة كراهيـة تجاه الحقيقة ، يرى « نيتشه » انها تنتج انسانية متقهقرة حيث يتفوق الالم على الفرح ، وحيث تتجه الانسانية المتألمة نحو التشاؤم ، نحو نفي الحياة التي تصل هكـذا الى العدم . بالنسبة له ، تتحمل الكنيسة مسؤولية تحويل الاقوياء ، الآمال الكبرى ، الفرح ، مشاعر عظمة السيطرة ، الغرائز الخاصة بالانسان الاكثر علواً ، الـى عـدم الثقـة ،الى اضطراب الوعي والضمير ، الى الرغبة في التدميـر الذاتي . حوّلت كل مـا هو حب ارضي ، وحب الاشياء الارضية الى كراهية للدنيا . . فالمسيحيـة « كانت حتى يـومنا هذا ، الشكل الاكثر شؤماً لزهو الفرد . . . هؤلاء الذين حكموا اوروبا الى يومنا هذا مع مبدأ المساواة امام الله ، الى هذا الذي ، اخيراً ، اصبح العرق المصغّر ، السخيف ، حيـوان قـطيعي ، كـائن منقـاد ، مـريض ، متـوسط وقليـل الـذكـاء ، اوروبي هـذا العصر . . . » (١٠٢) .

وفق هذا السياق ، تؤدي العدمية ، بما هي انهيار القيم الاكثـر علواً ، الى ظواهـر

مرضية تغطي وقائع الوجود كله ، وتتجسد في حالات مختلفة من التشاؤم وفي صور متعددة من الانحطاط [١٠٣] . بيد ان العدمية لا تتمثّل في مجرد الاسباب والظواهر والنتائج الكامنة في اساس الانحرافات المتلاحقة في المسيحية والحضارة والعلوم والتقنيات ، وانما هي ، على وجه التحديد ، حالة من حالات التفكير بكل هذه الامور ، منفرداً ومجتمعة . وبالتالي ، فالعدمية تحمل في ذاتها رؤية وموقفاً . فهي في آن واحد تجسيدات لردود الفعل تجاه الانهيار المرتقب للحضارة والوجود ودعوة الى تجاوز هذا الانهيار وبناء قيم جديدة تعيد الى الوجود معناه وغايته ، وتفتح الآفاق امام المستقبل .

من هنا نفهم حديث « نيتشه » عن مرحلتين تمر بهما العدمية ، مرحلة تكون فيها منفعلة واخرى تكون فيها فاعلة . فالعدمية المنفعلة هي لحظة الوعي بان كل شيء اصبح باطلاً، انها اللحظة التي يكون فيها عنفوان الفكر متعباً الى درجة « ان الغايات والقيم السابقة لم تعد ملائمة له ولا تجد مصداقية ، وان توليفية القيم والغايات (التي تقوم عليها كل حضارة قوية) ، تتحلّل ، وان القيم المعزولة تنشب الحرب : انها التحلّل ، كل ما يقوّي ، يشفي ، يهدىء ، يخدر ، ينتقل الى المحل الاول تحت اقنعة متعددة ، دينية ، او اخلاقية او سياسية او جمالية . . . » [١٠٤] لكن الاعتراف بالعدمية المنفعلة بوصفها تراجع وانحطاط القيم الميتافيزيقية ، تفتيت القيم الكونية ، غياب كل غاية وكل شمولية وكل وحدة (وهي المقولات التي تقوم عليها نظرتنا الى العالم) ، يعني الاعتراف المسبق والوعي بالحركة الانحطاطية للفكر . وعندما تصبح بديهية الميزة الاستبدالية للقيم ، فذلك يعني ، في نهاية التحليل ، تقييم الغياب الفاضح لكل قيمة ، وفي نفس الوقت بداية كل ارتقاء للقيم . . [١٠٥] . إذا وضعنا تاريخانية القيم في سياق علاقات الانتزاع المتبادل بين قيمة الوجود ومقولات الفكر ، نصل الى حقيقة مفادها ان تاريخ العدمية كله ، في مرحلتها المنفعلة ، انما يقوم على استبدال تدريجي للقيم السابقة بقيم اخرى ، تكون بدورها عابرة وخاطئة : الوعي يحتل مكان الوحي ، ومن ثم يحتل العقل مكان الوعي وهكذا . . . ويشير « نيتشه » الى هذه الوضعية الخاصة بالعدمية المنفعلة قائلاً : « في وقتنا الحاضر ، تنتقل سلطة الوعي الى المرتبة الاولى (كلما تنعتق من اللاهوت ، كلما تصبح الاخلاق ناهية) تماماً مثلما يتم تعويض غياب السلطة الشخصية . او انها سلطة العقل . اوسلطة الغريزة الاجتماعية (القطيع) . اوهي سلطة

التـاريخ والـروح المتأصلة فيـه التي تعبّر عن الغـاية والتي يمكننـا ان نفـوض امـرنـا اليها . . . » (١٠٦) وبهذا المعنى ، تشكل جميع هذه الحالات الضعف التام في ارادة الاقتدار عند الانسان . وفي هذه اللحظة بالذات تنتقل العدمية الى مرحلتها الفعالة . فهي ، اذ تكتشف وتعترف بضعف ارادة اقتدار الماضي التي عكست بصورة خاطئة القيم بوصفها « غاية » ، « كليـة » و « وحدة » داخـل جوهـر الاشياء ، وخلقت هكـذا عالم « الاخلاق » ، تغدو « علامة على القدرة المتناميـة للفكر » ، وهـو يستكشف الحقيقة الجوهرية المكبوتة في انتاج الحضارة . ومنذ اللحظة التي تكتشف فيها العدمية الفعالة التناقض الساطع مع القيم السائدة تصل « الى اقصى قوتها النسبية في شكل قوة عنيفة وهدامة . . . » (١٠٧) .

في المـرحلة الاولى ، تكون العـدمية غيـر مكتملة وتعني « اننـا نعيش تمـامـاً في الوسط » (١٠٨) ؛ في المرحلة الثانية ، نتأكد بوضوح ان الاعتقاد بكل ما هو قائم يصبح خطأ ، وحيث لا يساوي هذا العالم شيئاً وانه لا بدّ من وجود عالم حقيقي . هنا تبلغ العدمية درجة اكتمالها اذ تؤكد « ان ارادة العدم قد انتصرت على ارادة الحياة » ، وبالتالي يجب البدء بتأسيس قيم جديدة للحيـاة والوجـود ، وهذه المسؤوليـة الجديـدة يضعها « نيتشه » على عاتق « الانسان الاعلى » (١٠٩) .

وفق هذا السياق ، تظهر اشكالية الوجود ومأزق الحضارة في هذا النوع من الصراع التاريخي بين ارادتين ، تلك التي في صورة عدمية منفعلة ، قد جسدت ضعف ارادة الاقتدار (في شكل قيم تستبدل بعضها البعض وتعكس نفسها في جوهـر الاشياء) ؛ وتلك التي ، معترفة بالعالم المخادع اللاخلاق ، تسعى الى قلب نظام الاشياء من خلال اعلائها لجميع القيم . هذا الصراع ، يقول « نيتشه » ، سوف ينتهي بانتصار الثانية على الاولى : « لان العدمية هي الاكتمال المنطقي لقيمنا ومثلنا الاكثر سمواً ، ولانه كان علينا المرور بالعدمية لكي نكتشف القيمة الحقيقية لهذه القيم ، فاننا سوف نكون بحاجة يوماً ما ، لقيم جديدة . . . » (١١٠) .

وقد وصلت العدمية الى ذروتها في مقولة « نيتشه » حول موت الله في الغرب . وكان « فون بادر » قد لاحظ قبل « نيتشه » ، ان العدمية سوف تكون النتيجة المنطقية لانكسار العلاقة بين العلم والايمان . اما « نيتشه » فقد ردّ المأزق الوجودي والحضاري ، ليس

فقط الى هذا الانكسار وانما ايضاً الى الانحسار المفتعل للحضور الالهي في العالم . فالعدمية لا تعبّر فقط عن « ان الله قد مات » ، وان الناس هم الذين قتلوه ، ولكنها تعبّر في الواقع على عدم ادراك الناس لفظاعة العمل الذي ارتكبوه بتجريد حياتهم وحضارتهم وعلومهم كلها من ابعادها الروحية وغائيتها الالهية . ذلك ان « الرجل المجنون » ، الذي استخدمه « نيتشه » للتعبير عن مصير الانسان والوجود والحضارة في ظل غياب الالوهية ، قد اظهر قناعة « نيتشه » بان الناس لم تدرك بعد هذه الحقيقة . اذ ان الرجل المجنون ـ كنا قد عرضنا النص الخاص بموت الله في الفصل السابق ـ وبعد ان يعلن امام الناس حقيقة ما فعلوه ، وبعد ان يلاحظ انهم لم يفهموا كلامه ، قال : « لقد جئت باكراً ، هذا الحدث المريع لا يزال يهيم على الطريق ، هو لم يطرق بعد آذان الناس ، وميض البرق والرعد يتطلبان وقتاً ، نور النجوم يتطلب وقتاً ، الاعمال تتطلب وقتاً ، وهذا بالرغم من ممارسة اصحابها لها ، لتصبح مرئية ومسموعة . . هذه الفعلة الشنعاء ما زالت للناس اكثر بعداً من ابعد النجوم ـ مع انهم هم الذين قاموا بها في التأكيد ونفذوها ! . . . »(١١١)

يشرح « نيتشه » هذه المفارقة في تاريخ الغرب معتبراً ايّاها من اعمق مظاهر الازمة الفكرية والحضارية الراهنة ، فيقول : « . . . صفاءنا ـ « الله قد مات » ـ هو الحدث المعاصر الاكثر ضخامة . . بمعنى آخر ، هو الفعل حيث الايمان بالاله المسيحي قد اصبح عارياً من معقوليته ، وهذا الحدث بدأ يرخي ظلاله الاولى على اوروبا . . صحيح ان قلّة من الناس تملك رؤية جيدة وحذراً متيقظاً لادراك هكذا مشهد ؛ ويبدو ، على الاقل لهؤلاء ، ان شمساً توشك على الاختفاء ، وان ضميراً قديماً وعميقاً قد اصبح شكاً . . . ولكن نستطيع ان نقول ، بصورة عامة ، ان الحدث اكبر بكثير ، وبعيداً جداً وخارج مفاهيم العامة ، بحيث لا يبقى عندنا الّا ايصال هذا الحدث الى الافكار . . . عندنا الحق للتفكير ، بعقل قوي ، بان العديد من الناس يحسبون حساباً محدداً لما هو حاصل ، وكل ما سينهار حالياً ، بما فيه ، وجود الايمان ملغوماً ، الايمان الذي كان قاعدة ومرتكزاً والارض المغذية لكثير من الاشياء ، ومن بينها الاخلاق الاوروبية كلها »(١١٢) .

ويتساءل « كارل يسبرز » ، : كيف يمكن ان يكون الله قد مات ؟ لماذا يقتل الناس

الله ؟ « لان الله يرى اعماق وهاوية الانسان . . . الانسان لا يتحمّل ان يبقى حياً شاهد من هذا النوع . . . »(١١٣) .

اما « هيدغر » ، فيجيب على المعنى من حدوث اماتة الله قائلاً : « الاماتة تعني تنحية العالم الروحي القائم بذاته ، وإزالته على يد الانسان . هي تعني ان الانسان في عصره الآلي الحديث ، ما عاد يترك مجالاً لهذا العالم الروحي القائم بذاته ، كي ينير ويتلألأ بنفسه ومن نفسه ، الارض موطن الانسان ، ومحل اقامته ، جردت من شمسها . نور ذلك العالم الروحي ، الذي كان كالشمس ، يتألق فوق عالم الناس ، انطفأ . ومن ثم ، فالليل ، ليل البطلان والعدمية ، آخذ في إطراد يزداد نمواً وإمتداداً وانتشاراً . . لهذا كله يتساءل الرجل المجنون قائلاً : ألم يصبح الطقس اشد برودة ؟ ألا يتقدم الليل في إطراد ، وهو اشدّ ليلاً وعتمة ؟ أليس علينا ان نشعل القناديل في الصباح ؟ . . . »(١١٤) .

وهكذا ، تكون العدمية مصيراً حتمياً لكل إماتة من هذا النوع ؛ وكل انفصال بين العلم والايمان ، بين المعرفة الانسانية والمعرفة الالهية ، سوف يؤدي لا محالة الى العدمية والظلامية . وبينما يحاول « نيتشه » التبشير بالعدمية الكامنة في نفي الالوهية وتجلياتها في العالم ، تكون علاقة العلوم والحضارة بالانسان والوجود قد وصلت الى ذروة تأزمها . واذا كان « نيتشه » قد اسسّ ، من خلاله رؤيته هذه ، فلسفة جديدة للقيم والوجود البشري ، فانه بدون شك قد ساهم في ولادة طريقة جديدة في تعامل الفكر بالوجود ، طريقة جعلت من فلسفة « نيتشه » لحظة تأسيس في الفكر الغربي المعاصر . فالفكر الآن اصبح في عمق الوجود ، فاعلاً ومنفعلاً ؛ والوجود الانساني بات يتجلى بشموليته وادقّ تفاصيله في حركة الفكر . فالعدمية ، بما هي تعبير عن ازمة حضارة وانحطاط وجود وقيم ، ليست رؤية فكرية ـ فلسفية لحركة الواقع والاشياء فحسب ، بقدر ما هي الحياة نفسها وقد بلغت فيها الانحرافات اوجها . بل حتى « نيتشه » نفسه ، عندما قال بالعدمية كمصير لانسانية وحضارة ومعرفة منفصلة عن الايمان بالالوهية ، كان قد توصّل الى فكرته هذه بعد ان عاش تجربة العدمية في اعماقه : « انا نفسي ـ يقول « نيتشه » ـ اول عدمي كامل لاوروبا ، لكني العدمي الذي تأمل وعاش عدميته حتى العمق . . . بدون شك . . انا ابن هذا العصر ، اي انسان انحطاطي . . . »(١١٥)

اخيراً ، لم تقف العدمية في عصر « نيتشه » ، اذ انها ، وطالما تمثّل مساراً مأساوياً في ظل التقدم التقني والحضارة المادية ، وتعبّر عن الوجود الفاقد للغاية والمعنى ، ستبقى ملازمة لازمة الوجود والحضارة في العصر الحالي . وهذا يعني ان العدمية باقية طالما هذه الازمة باقية ، فالعدمية هي تاريخ القرنين القادمين ، كما حذّر « نيتشه » ، اي انها لاحت امامه بعلاماتها المستقبلية المتدفقة بقوة واصرار .

بدون شك ، ان متابعة انتشار العدمية بعد « نيتشه » يشترط معرفة الانعكاسات الفكرية لنتائج المتغيرات التي اصابت الوجود في كليته ، من الحربين العالميتين وصولاً الى آخر مبتكرات العلم والتكنولوجيا . فاذا كانت الحرب العالمية الاولى قد وجهّت ضربة قاسية لكل احساس بالفردية او الذاتية ، وحددت معنى الحياة والاحساس بالوجود في نطاق كليّات جمعية ، مثل الدولة ، الشعب ، العرق او الطبقة . . . بحيث تظهر العدمية في صورة قناعة عامة بان مصدر السعادة يكمن في الواجب ، الاندماج ، الخضوع ، التضحية بالذات . . . فان الحرب العالمية الثانية فتحت الطريق امام العدمية لكي تصل الى مرحلتها النهائية وحيث تصبح كل الاحتمالات واردة : امّا الدمار الشامل للوجود البشري كنتيجة لتقدم العلم وبلوغه مرحلة التكنولوجيا النووية ، واماتدمير هذه التكنولوجيا النووية نفسها من اجل بقاء الانسانية .

لقد افرزت الحرب العالمية الثانية وما رافقها وأعقبها من تطورات شتى ، تمثّلات فكرية للوجود اخذت تتسم ، شيئاً فشيئاً ، بنوع من الاستسلام القدري امام التقدم ومصادرة الارادة والمصير . ذلك ان خيبة الامل تبدو عارمة . فالقيم كلها اصبحت اما غير موجودة واما غير فاعلة ومؤثرة ، والنظم الجماعية (دولة ، شعب ، امة ، طبقة ، عرق . . .) هذه « أليست جميعها في وقتنا الحاضر عبارة عن علب فارغة لحياة منهكة حتى العظم . وبالتالي وفي اللحظة التي يمتنع فيها الانسان عن التساؤل ، ليس فقط حول معنى القيم الموضوعية المجسدة ، في النظم الجمعية ، بل ايضاً حول القيم التي يفترض انه بناها انطلاقاً من حريته الخاصة ، عند هذه النقطة تكون المرحلة الحقيقية والنهائية للعدمية قد ادركت ، وذلك خلال اللاتحقق لكل واقعية . فالانسان هكذا يبدو وكأنه بدون وحدة داخلية ، تحت وطأة النزوات ، اللحظات ، كميات الارادة والاحاسيس بدون تتابع ، بدون صلة ، بدون ديمومة » . (١١٦)

يصل الانسان في نهاية الامر الى حالة من عدم الحاجة الى الفهم او البحث عن المعنى ، فهو يعيش في نفي لا ينضب : نفي الالوهية ، نفي القيم الفردية ، نفي القيم الجمعية . . . وينقل « شاياغان » عن « مولر ـ لوتر » رؤيته لموقف الانسان في الوجود في هذا العصر ، فيقول : « لا الله الخاص بالمسيح ولا الله الذي نادى به الفلاسفة يثير اهتمام انسان هذا العصر ، الذي لم يعد يصارع لا الاول ولا الثاني ، والذي لم يعد يجد فائدة في النقاش او الرفض . لا يبحث انسان اليوم عن طريقة لفهم العالم انطلاقاً من ذاته ، ولا ان يكون انساناً بدون ضمان ميتافيزيقي . بالنسبة اليه لم يعد هناك ثمة خير ، شر ، مسؤولية ، شعور بالذنب ، ارتباط بنظام ، واجب . . . لهذا السبب ، لا يمكن لهذا الانسان ان يكون في العمق مصلحاً ، او ثورياً ، لانه ليس اخلاقياً وليس لا اخلاقياً ؛ ليس متفائلاً ولا متشائماً ، غير معنياً بالانسان ومصيره ، وغير معنياً بتطور وسيرورة التاريخ . فهو لا يتخذ موقفاً الى جانب هذا او ذاك . ويضع نفسه في حالة الغياب لكل معنى او قيمة ، لا يعتبرها هذا الانسان لا ربحاً ولا خسارة . وذلك لان الجيل الثالث للعدمية ما بعد نيتشه يعيش في حالة نفي مضاعف : نفي ما ارادت الاجيال السابقة انقاذه بأي ثمن (اي انقاذ الاعتقاد بالذاتية الخالقة للذات) ، ونفي الايمان بامكانية الاندماج في بنى جمعية مؤهلة لاستعادة « انا » الافراد المحطمة . وهكذا تغدو المرحلة الثالثة للعدمية بمثابة الانتشار الجدلي لموت الله ، الذي يحدّد منذ نيتشه ، الوعي الاوروبي »(١١٧) . وبالتالي ، فان ازمة الحضارة والعلم سوف تبقى معلّقة ، لان مرحلة الانهاك لم تُستهلك بعد بصورة كليّة ، والتي يبدو انها سوف تظل هكذا غامضة الى اجل ما . ومهما يكن ، فان العدمية ، في مرحلتها هذه ، تقدم نفسها في صورة « قوة الانحلال والتدمير المؤدية الى هوس التدمير الذاتي » ، او في صورة « زمن الجفاف » ، اي الزمن المميز بمضاعفة النقص والنفي : « لم يعد ثمة الهة ، ولا يظهر في الافق بعد الوهية قادمة » .

لكن « هيدغر » يفتح باباً للامل في الطريق المسدود لحضارة الغرب . ان تجاوز المرحلة الاخيرة من العدمية ، مرحلة موت الله وغياب الوهية جديدة ، يجد علاماته في تعليق « هيدغر » على مفهوم « موت الله » عند « نيتشه » حيث يقول : « ان التفكير بالله بوصفه قيمة ، وان كانت الاكثر سمواً ، ليس هو الله . . . فالله اذا لم يمت ، والوهيته

تعيش دائماً ، لانها اقرب الى الفكر من الايمان » . ان المرحلة الاخيرة من العدمية تتزامن مع بداية تجربة جديدة تستهدف ايجاد الالوهية فيما وراء اسمائها وتمثّلاتها الرمزية (١١٨) .

هل بدأ الفكر الغربي اليوم يتلمّس المعاني العميقة لازمة الحضارة والانسان ، ام انه لا يزال بحاجةلانتظار الوعود القادمة للعلوم والتقنيات ؟؟ . . .

هوامش وملاحظات

(١) نقلاً عن مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ١٣١ .
(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(٣) تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٩ .
(٤) مشكلة الفلسفة ، مرجع مذكور ، صفحة ١٣٣ .
(٥) راجع المعجم الفلسفي ، الصادر عن مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، الصفحات ١٢٣ - ١٢٤ .
(٦) المرجع السابق ، صفحة ١٢٥ .
(٧)

— G. Bachelard: Le Nouvel Esprit Scientifique; Ed. P.U.F., Paris, 1946.
- Le Rationalisme Appliqué; Ed. P.U.F., Paris, 1949.

(٨)

— Henri Poincaré: La valeur de la Science; Ed. Flammarion, Paris, 1908.

(٩)

— R. Carnap: La Science et la Métaphysique; Ed. Hermann, Paris, 1934.

(١٠) حول الإيمان كشرط أوليّ لكل علم ، من المفيد مراجعة الآيات التالية من القرآن الكريم وذلك على سبيل المثال وليس الحصر : سورة العلق ، الآيات ١ ـ ٥ ؛ سورة طه ، الآية ١١٤ ؛ سورة الزمر ، الآية ٩ ؛ سورة المجادلة ، الآية ١١ ؛ سورة العنكبوت ، الآية ٤٣ والآية ٤٩ ؛ سورة الحج ، الآيات ٣ و ٨ و ٥٤ . . .
وحول المعرفة بما هي فريضة وواجب ، راجع الكتب التالية : البحار ، الجزء الأول ، صفحة ١٧٧ ؛ موسوعة الحياة ، الجزء الأول ، صفحة ٣٩ ؛ تحف العقول ، صفحة ٢٧ ؛ جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ، صفحة ١١٧ ؛ كشف الخفاء لمحمد بن عبد اللطيف العجلوني ، الجزء الأول ، صفحة ١٥٤ ، فيض القدير للمنادي ، الجزء الأول ، صفحة ٥٤٢ ؛ العلل

المتناهية لابن الجوزي ، في أكثر من صفحة ؛ المقاصد الحسنة للسخاوي ، الصفحات ١٩١ - ١٩٢ . . .

وحول مكانة العلماء في الإسلام ، من المفيد مراجعة كتاب كشف الخفاء ، الجزء الثاني ، صفحة ٣٥٠ ، والجزء الثالث ، صفحة ٥٦١ ؛ البحار ، الجزء الثاني ، صفحة ٧٨ ؛ موسوعة الحياة ، صفحة ٥٧ من الجزء الأول ؛ المقاصد الحسنة ، صفحة ٤٢٥ ؛ تحف العقول للحرّاني ، الصفحات ٤٤ - ٤٦ .

وحول أهمية العقل والمعرفة العقلية وعلاقتهما بالإيمان ، راجع القرآن الكريم ، سورة التين ، الآية ٤ ؛ سورة الأنعام ، الآية ١٠٤ ؛ وللمزيد من التفاصيل ، راجع كتاب سيد حسين نصر : العلوم والمعرفة في الإسلام ، نشر سندباد ، باريس ، ١٩٧٩ ، باللغة الفرنسية .

(١١) إن وحدة المعرفة ومنجزات العلم وغاياته قد كانت موضع اهتمام ودرس عدد كبير من المؤلفين الذين بحثوا في أصول الحضارة الإسلامية ونتائجها ، سواء كانوا مسلمين أو غربيين . ويمكن أن نذكر منهم أولئك الذين لاحظوا منجزات العلم وصلته بالغاية الإلهية والإنسانوية ، وذلك على سبيل المثال لا الحصر :

- توماس أرنولد : تراث الإسلام . ترجمة جرجيس فتح الله ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٢ .
- ف. بارتولد : تاريخ الحضارة الإسلامية . ترجمة حمزة طاهر ، نشر دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ول ديورانت : قصة الحضارة ، المجلدان ١٣ - ١٤ ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- جرجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ، دار مكتبة الحياة ، بيروت بدون تاريخ .
- دومينيك وجانين سورديل : الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي . ترجمة حسني زينة ، دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- الشهرستاني : الملل والنحل، دار المعرفة ، بيروت ، طبعة ١٩٨٠ .
- ابن النديم : الفهرست . دار المعرفة بيروت ، بدون تاريخ .
- زيغريد هونكه : شمس العرب تسطع على الغرب . ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي ، نشر دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة السادسة ، ١٩٨١ . وقد حُرِّف اسم الكتاب عند الترجمة إذ أنه يحمل في الطبعة الفرنسية التي ترجمت عن الألمانية عنوان : شمس الله تسطع على الغرب ، باريس ، ١٩٦٣ .
- مونتغمري واط : فضل الإسلام على الحضارة الغربية . ترجمة حسين أحمد أمين ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٣ .

— Roger de Pasquier: Découverte de l'Islam, Genève, sans date.
— Roger Garaudy: Promesses de l'Islam; Ed. Seuil, Paris, 1981.
— Seyyed Hossein Nasr: Sciences et Savoir en Islam; Ed. Sindbad, Paris, 1979.

— Louis Gardet: L'Islam, Religion et Communauté; Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1967.
— André Miquel: L'Islam et sa civilisation, VII° - XX° siècle; Ed. A. Colin, Paris, 1967.
— Marcel Boisard: L'Humanisme de l'Islam; Ed. Albin Michel, Paris, 1979.

(١٢) ول ديورانت: قصة الحضارة ، المجلد ٢٧ ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، الصفحات ١١٤ ـ ١١٥ .
(١٣) المرجع السابق، الصفحات ١١٥ ـ ١٢٢ .
(١٤) المرجع السابق، الصفحات ١٢٣ ـ ١٢٤ .
(١٥) نقلاً عن المرجع السابق ، الصفحات ١٢٩ ـ ١٣٠ . وحول ثورة كوبرنيكوس العلمية وأثرها في تاريخ التفكير البشري ، راجع الصفحات ١٢٥ ـ ١٣٩ من هذا الكتاب ؛ وكذلك الصفحات ٥٨ ـ ٦٣ من كتاب برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، المذكور سابقاً ، والصفحات ٧٣ ـ ٨٠ من كتاب جون لويس المذكور ، مدخل إلى الفلسفة .
(١٦) المرجع السابق، الصفحات ١٣٨ ـ ١٣٩ .
(١٧) ذكرها ديورانت في قصة الحضارة ، المجلد ٣٠ ، الصفحة ٢٦٢ .
(١٨) المرجع السابق، صفحة ٢٦٤ .
(١٩) المرجع السابق، صفحة ٢٨٢ .
(٢٠) المرجع السابق، الصفحات ٢٧٧ ـ ٢٧٨ .
(٢١) المرجع السابق، الصفحات ٢٧٤ ـ ٢٧٥ . وحول مجمل اكتشافات غاليليو ومساهماته في تطور المعرفة العلمية وحياته ، راجع الصفحات ٢٦٤ ـ ٢٨٢ من هذا الكتاب .
(٢٢) قصة الحضارة، المجلد ٣٣ ، صفحة ١٨٢ .
(٢٣) المرجع السابق، صفحة ١٨٦ . وللمزيد من التفاصيل والفائدة حول ثورات العلم ومنجزاته ، من المفيد الرجوع إلى المجلدات ٢٧ ـ ٣٤ من قصة الحضارة ، لما تحتويه من معلومات وأحداث ووثائق لا غنى عنها لكل باحث في تاريخ النهضة العلمية في الغرب الحديث وأثرها في حضارته .
(٢٤) قصة الحضارة، المجلد ٣٣ ، صفحة ١٨٦ .
(٢٥) قصة الحضارة، المجلد ٢٧ ، صفحة ١٤٢ .
(٢٦) يقول هنري بوانكاريه أن رجل العلم يعمل ويجاهد ويشقى لكي يرى الحقائق أو على الأقل لكي يتمكن غيره من أن يرى في يوم من الأيام . راجع كتابه « قيمة العلم » ، مرجع مذكور ، باللغة الفرنسية ، صفحة ٢٧٥ .
(٢٧) جون ماكووري: الوجودية ، مرجع مذكور ، صفحة ١٢٦ .
(٢٨) زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٣ .

(٢٩) يقول نيتشه في كتابه ، العدمية الأوروبية ، أن « القرن التاسع عشر هو أكثر حيوانية ، أكثر غموضاً ، أكثر بشاعة ، أكثر واقعية ، أكثر عالية ، ومن هنا هو « الأفضل » ، الأكثر ملكية ، الأكثر خضوعاً لكل واقعية ، الأكثر حقيقة لكنه ضعيف الإرادة ، حزين ومليء بالرغبات السوداوية ، قدري . . . » . وللمزيد من التفاصيل حول رأي نيتشه هذا ، راجع :

— **F.Nietzsche: Nihilisme Européen; Ed. 10/18, Paris, 1976, PP. 255– 256.**

(٣٠) كارل ماركس : رأس المال ، الجزء الثالث ، باريس ، ١٩٦٧ ، الصفحات ٣٣ ـ ٣٦ .

(٣١) نيتشه : العدمية الأوروبية : مرجع مذكور ، صفحة ٢١٥ .

(٣٢) راجع حول هذا الموضوع مقالتنا : علموية الغرب والألوهية . مرجع مذكور ، الصفحات ٥٠ ـ ٥٥ .

(٣٣) يعرض روجيه غارودي هذه المسألة وهو يحلّل مخاطر ووقائع وحقائق الإستغلال الغربي للثروات الطبيعية في شتى أنحاء العالم دون أن يكون هناك أدنى تفكير بالحاجات المستقبلية بالنسبة للغربيين وغيرهم على السواء . وقد عرض هذه المسألة في كتابه : نداء إلى الأحياء ، الصفحات ١٢ ـ ١٩ ، الصادر عن دار دمشق ، ١٩٨١ . راجع أيضاً دراستنا بعنوان : الإسلام وغلبة الغرب ، أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة ، باللغة الفرنسية ، فرنسا ، ١٩٨٧ ، القسم الثاني .

(٣٤) نداء إلى الأحياء ، المرجع السابق ، الصفحات ١٨ ـ ١٩ .

(٣٥) المرجع السابق ، الصفحات ٣٨ ـ ٤٠ .

(٣٦) من أجل المزيد من التفاصيل حول ثورات العلم وأثرها في المجتمع الغربي ، من المفيد مراجعة كتاب هوبسباوم : عصر الثورات ، حيث يحلّل الحروب الداخلية في الصفحات ١٠٣ ـ ١٣٠ ، وأسباب الثورات الإجتماعية في الصفحات ١٤٣ ـ ١٧٠ ، وكذلك آثار التقدم العلمي في الصفحات ٣٥٣ ـ ٣٧٦ .

— **E. J. Hobsbawm: L'ère des rèvolutions; Ed. Fayard, Paris, 1969.**

(٣٧) راجع حول هذا الموضوع كتاب أزوالد اشبنغلر الشهير : إنحطاط الغرب .

- **Oswald Spengler: Le déclin de l'Occident; Ed. Gallimard, Paris, 1948, Tome II, PP. 431– 458.**

(٣٨) ذكرها ارنست فيشر في كتابه : ضرورة الفن ، ترجمة ميشال سليمان ، دار الحقيقة ، بيروت ، صفحة ٧١ .

(٣٩) روجيه غارودي : حوار الحضارات ، نشر دار عويدات ، بيروت ، ١٩٧٨ ، الصفحات ١٩٧ ـ ١٩٨ .

(٤٠) ويتجاوز هيدغر تأثيرات التقنية على إرادة الإنسان الغربي عندما يقول أن « المرحلة الحاضرة هي مرحلة السيطرة العالمية للتقنية » . راجع حول هذا الموضوع :

— **Philippe Nemo: Que la technique ne résume pas l'Occident: de Heidegger à la Bible, in «l'impact de la pensée occidentale...»; Ed. Berg Inter. Paris, 1979. P. 240.**

(٤١)

— Jean Brun: Le retour de Dionysos; Ed. Desclée, Paris, 1969, P. 61.

(٤٢) راجع حول هذا الموضوع ، المرجع السابق ، الصفحة ٦٥ وما بعدها .

(٤٣) راجع حول هذا الموضوع مقالتنا : علموية الغرب والألوهية . مرجع مذكور ، الصفحات ٦٥ ـ ٦٨ .

(٤٤) روجيه غارودي : نداء إلى الأحياء ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٧ .

(٤٥) فيليب نمو : هل تختصر التقنية الغرب ، من هيدغر إلى التوراة . مرجع مذكور ، صفحة ٢٤١ .

(٤٦) نقلاً عن الوجودية ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٢٤ ـ ١٢٥ . وحول العلاقة بين الإنسان والآلة راجع كتاب اشبنغلر : انحطاط الغرب ، مرجع مذكور ، الجزء الأول ، الصفحات ٤٥٨ ـ ٤٦٧ من الطبعة الفرنسية .

(٤٧) روجيه دي باسكيه : اكتشاف الإسلام ، مرجع مذكور ، الصفحات ١٣ ـ ١٤ .

(٤٨) روجيه غارودي : حوار الحضارات ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٢ .

(٤٩) للمزيد من التفاصيل حول الغايات في العلم الغربي وآثارها النفسية ، راجع كتاب اشبنغلر المذكور سابقاً ، الجزء الأول ، الصفحات ٣٥٩ ـ ٤١١ .

(٥٠) روجيه غارودي : حوار الحضارات ، مرجع مذكور ، الصفحات ٤٢ ـ ٤٣ .

(٥١) المرجع السابق ، صفحة ٤١ .

(٥٢) المرجع السابق ، صفحة ٤٠ . وكذلك مقالتنا المذكورة ، الصفحات ٦٠ ـ ٦١ .

(٥٣)

— Jacques Monod: Le Hasard et la Nécessité; Ed. Seuil, Paris, 1970.

وكذلك المرجع السابق ، صفحة ٤٤ .

(٥٤) جاك ماريتان : العلم والحكمة ، باريس ، ١٩٣٥ ، صفحة ٥٦ . وكذلك تطور الفكر الفلسفي ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٩ .

(٥٥) برتراند راسل : حكمة الغرب . ترجمة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، عدد ٩٢ ، شباط ١٩٧٣ ، صفحة ٣٢٢ .

(٥٦) سيد حسين نصر : العلوم والمعرفة في الإسلام ، مرجع مذكور ، باللغة الفرنسية ، صفحة ١٨ .

(٥٧) ذكرها ماكوري في الوجودية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٦٨ ـ ٦٩ . ويقول باسكال في رسائله : « الإيمان رهان حكيم . . . لزام عليك أن تراهن ، وليس لك في هذا خيار . . . فلتوازن بين المكسب والخسارة في الرهان على وجود الله . . . إنك إن كسبت كسبت كل شيء ، وإن خسرت لم تخسر شيئاً . . . فراهن إذن دون تردد على أنه تعالى موجود . . . » . نقلاً عن قصة الحضارة ، المجلد ٣١ ، صفحة ١٠٤ .

(٥٨) ول ديورانت : قصة الحضارة ، المرجع السابق ، الصفحات ١٠٢ ـ ١٠٣ .
(٥٩) المرجع السابق ، صفحة ١٠١ .
(٦٠) المرجع السابق ، الصفحات ٩٩ ـ ١٠٠ .
(٦١) المرجع السابق ، الصفحة ١٠٠ .
(٦٢) ول ديورانت ، قصة الحضارة ، مرجع مذكور ، المجلد ٣٣ ، صفحة ٢٢٩ .
(٦٣) نيتشه : إرادة الإقتدار ، مرجع مذكور ، الصفحات ٤٣ ـ ٤٤ .
(٦٤) المرجع السابق ، صفحة ١٨٩ .
(٦٥) نقلاً عن داريوش شاياغان في كتابه : ما هي الثورة الدينية :

— Daryush Shayegan: Qu'est- ce qu'une révolution religieuse? Ed. Les presses d'aujourd'hui, Paris, 1982, P. 107.

(٦٦) حول الظلامية الحديثة راجع العدمية الأوروبية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٢٧ ـ ٢٢٩ .
(٦٧) نيتشه : إرادة الإقتدار ، مرجع مذكور ، صفحة ٢١ .
(٦٨) راجع معنى العدم في المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية ، في القاهرة ، صفحة ١١٨ .
(٦٩) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
(٧٠) الموسوعة الفلسفية ، تأليف روزنتال ويودين ، مرجع مذكور ، صفحة ٢٦٩ .
(٧١) حول تفسير العدمية في اللغة الفرنسية راجع القواميس التالية :

— Dictionnaire français de Littré, Paris, 1863– 1872.
— Dictionnaire français de B. Dupiney de Vorpière, Paris, 1860.
— Dictionnaire français de J. B. Belot, Paris, 1952.

(٧٢) راجع حول هذا الموضوع كتاب محمد يونس : تورغينيف ، الفنان الإنسان . المؤسسة العربية ، بيروت ، ١٩٧٥ .
(٧٣) حنا عبود : العدميون والمفهوم النهلستي في الأدب ، من تورجنيف حتى اليوم . مجلة المعرفة ، السنة السابعة عشرة ، العدد ١٩٨ ، آب ـ اغسطس ١٩٧٨ ، دمشق ، الصفحات ٥٣ ـ ٥٦ .
(٧٤) المرجع السابق ، صفحة ٤٥ .
(٧٥) المرجع السابق ، الصفحات ٤٦ ـ ٤٧ و ٤٩ .
(٧٦)

- Paul Bourget: Essais de psychologie contemporaine, Tome I, PP. 15– 16.

وقد أكّد هذا الإستعمال أو الإقتباس شارلز اندلر في كتابه :

— Charles Andler: Nietzsche, sa vie et sa pensèe; 3 Volumes, Ed. NRF, Gallimard, Paris, 1958, Tome III, P. 418.

(٧٧) حول تحليل هيدغر للعدمية راجع كتابه الخاص حول نيتشه ، الجزء الثاني ، الصفحات ٣١ ـ ٢٠٣ والصفحات ٢٧٠ ـ ٣١٨ :

— Martin Heidegger: Nietzsche, 2 Tomes, Ed. NRF, Gallimard, Paris, 1980.

(٧٨) المرجع السابق ، صفحة ٣٢ .

(٧٩) هيغل : دروس حول تاريخ الفلسفة ، مرجع مذكور ، باللغة الفرنسية ، الجزء الأول ، صفحة ١٦ .

(٨٠) نقلاً عن داريوش شاياغان : ما هي الثورة الدينية ؟ مرجع مذكور ، صفحة ١٠٣ .

(٨١) هيدغر : نيتشه ، مرجع مذكور ، الجزء الثاني ، صفحة ٣١ .

(٨٢) راجع موقف جاكوبي من العدمية الفلسفية في كتاب : ما هي الثورة الدينية ، مرجع مذكور ، صفحة ١٠٤ .

(٨٣) المرجع السابق ، صفحة ١٠٥ .

(٨٤) نقلاً عن المرجع السابق ، صفحة ١٠٦ .

(٨٥) المرجع السابق ، الصفحات ١٠٦ - ١٠٧ .

(٨٦) نيتشه : العدمية الأوروبية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٢٧٢ - ٢٧٣ .

(٨٧) المرجع السابق ، صفحة ٢٠ .

(٨٨) المرجع السابق ، الصفحات ١٠١ - ١٠٢ .

(٨٩) -

— Nietzsche: Généalogie de la morale; Ed. Gallimard, Paris, 1964, P. 13.

وحول نفس الموضوع راجع أيضاً :

— Gilles Deleuze: Nietzsche et la philosophie, Ed. PUF; Paris, 1967, P. 79.

(٩٠) نيتشه : إرادة الإقتدار ، مرجع مذكور ، الجزء الثاني ، الصفحات ٤٠ - ٤٥ . راجع أيضاً كتابه :

العدمية الأوروبية ، المرجع المذكور سابقاً ، صفحة ١٧١ .

(٩١) المرجع السابق ، الجزء الأول ، صفحة ٢٠ . راجع أيضاً : ما هي الثورة الدينية ؟ مرجع مذكور ، صفحة ١٠٨ .

(٩٢) المرجع السابق ، الجزء الثاني ، صفحة ٩٨ .

(٩٣) العدمية الأوروبية ، مرجع مذكور ، صفحة ١٧٦ .

(٩٤) المرجع السابق ، صفحة ١٩٢ .

(٩٥) المرجع السابق ، صفحة ٢٤٣ .

(٩٦) إرادة الإقتدار ، مرجع مذكور ، صفحة ١٣٥ .

(٩٧) العدمية الأوروبية ، مرجع مذكور ، صفحة ١٩٩ .

(٩٨) المرجع السابق ، صفحة ١٧٦ .

(٩٩) المرجع السابق ، الصفحات ١٧٧ - ١٧٨ .

(١٠٠) المرجع السابق ، صفحة ١٧٩ . وكذلك إرادة الإقتدار ، الجزء الأول ، صفحة ٤٧ . راجع أيضاً :

— Nietzsche: Fragments posthumes, Automne 1882– Mars 1888; Ed. Gallimard, Paris, 1976, PP. 243– 244.

(١٠١) المرجع السابق ، الصفحات ٢٣ ـ ٤٧ . وحول نفس الموضوع ، راجع أيضاً :

— Nietzsche: Par délà le bien et le mal; Ed. 10/18, Paris, 1977, PP. 104 – 111.

— René – Jean Dupuy: Politique de Nietzsche; Ed. A. Colin, Paris, 1969, P. 54.

(١٠٢) العدمية الأوروبية ، مرجع مذكور ، الصفحات ٣٩ و ١٦٧ . وكذلك : ما وراء الخير والشر ، مرجع مذكور ، الصفحات ١١٠ ـ ١١١ .

(١٠٣) حول كافة حالات التشاؤم ، راجع : العدمية الأوروبية ، الصفحات ١٩٤ ـ ١٩٧ . وحول ظواهر الإنحطاط ، الصفحات ٢٠٠ ـ ٢١٢ .

(١٠٤) العدمية الأوروبية ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٠ . وكذلك : إرادة الإقتدار ، الجزء الثاني ، صفحة ٩٣ .

(١٠٥) داريوش شاياغان : ما هي الثورة الدينية ؟ مرجع مذكور ، صفحة ١١١ .

(١٠٦) المرجع السابق ، صفحة ١١٢ . وكذلك : إرادة الإقتدار ، مرجع مذكور ، الجزء الثاني ، صفحة ٤٩ .

(١٠٧) العدمية الأوروبية ، مرجع مذكور ، صفحة ٤٠ . وكذلك : إرادة الإقتدار ، الجزء الثاني ، صفحة ٩٣ .

(١٠٨) المرجع السابق ، صفحة ١٩١ .

(١٠٩) المرجع السابق ، صفحة ١٨١ .

(١١٠) ما هي الثورة الدينية ؟ مرجع مذكور ، صفحة ١١٣ .

(١١١) نيتشه : المعرفة الفرحة ، مرجع مذكور ، صفحة ١٣٨ .

(١١٢) المرجع السابق ، صفحة ١٧٣ .

(١١٣)

— Karl Jaspers: Nietzsche, introduction à sa philosophie; Ed. Gallimard, Paris, 1978, PP. 247– 248.

(١١٤) حول تحليل هيدغر لهذا الموضوع ، راجع :

— Martin Heidegger: Le mot de Nietzsche: Dieu est mort, Paris, 1969.

(١١٥) سياسة نيتشه ، مرجع مذكور ، صفحة ١٦ .

(١١٦) ما هي الثورة الدينية ؟ مرجع مذكور ، الصفحات ١١٦ ـ ١١٧ .

(١١٧) المرجع السابق ، الصفحات ١١٧ ـ ١١٨ .

(١١٨) المرجع السابق ، صفحة ١٢٣ .

المصادر والمراجع

I- المصادر والمراجع باللغة العربية :

— القرآن الكريم .
— التوراة ، العهد القديم .
— زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، نشر مكتبة مصر ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٧١ .
— مشكلة الإنسان ، نشر مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
— سبينوزا ، نشر دار التنوير ، بيروت ، ١٩٨١ .
— كانط أو الفلسفة النقدية ، نشر مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
— هيغل أو المثالية المطلقة ، نشر مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧١ .
— برغسون ، مجموعة نوابغ الفكر الغربي ، نشر دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
— ابن جني : الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، نشر دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٦ .
— أبو الفرج ابن الجوزي : العلل المتناهية في الأحاديث الواهية ، طبعة حيدر آباد الدكن ، ١٩٨١ .
— ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
— ابن سينا : كتاب النجاة ، نشر مطبعة السعادة ، القاهرة ، ١٣٣١ هجرية .
- رسالة الطبيعيات ، القاهرة ، بدون تاريخ .
— ابن النديم : الفهرست ، نشر دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .
— ابن عبد البر : جامع بيان العلم وفضله ، القاهرة ، بدون تاريخ .
— ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ، نشر محمد علي صبيح ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
— أدونيس : الآثار الكاملة ، نشر دار العودة ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٧١ .

— أرسطو : فن الشعر ، نشر مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٣ .
ـ السياسة ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، نشر الهيئة العامة المصرية للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
— توماس أرنولد : تراث الإسلام ، ترجمة جرجيس فتح الله ، نشر دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٢ .
— أحمد أمين : قصة الفلسفة اليونانية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
— فريدريك انغلز : لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، نشر دار التقدم ، موسكو ، ١٩٦٩ .
ـ الرد على دهرينغ ، نشر دار التقدم ، موسكو ، ١٩٦٦ .
— أحمد أبو زيد : الملاحم كتاريخ وثقافة ، مجلة عالم الفكر ، العدد الأول ، المجلد السادس عشر ، نيسان ـ أبريل ، ١٩٨٥ ، الكويت .
— ثيودور أويزرمان : تطور الفكر الفلسفي ، ترجمة سمير كرم ، نشر دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٩ .
— ياسين الأيوبي : مذاهب الأدب ، معالم وانعكاسات ، نشر دار الشمال ، طرابلس ، ١٩٨٠ .
— رولان بارت وموريس نادو : حوار عن الأدب ، ترجمة محمد برّادة ، مجلة الفكر العربي ، العدد ٢٥ ، كانون الثاني ـ يناير ، ١٩٨٢ ، بيروت .
— ڤ . بارتولد : تاريخ الحضارة الإسلامية ، ترجمة حمزة طاهر ، نشر دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٦ .
— طه باقر : ملحمة جلجامش ، بغداد ، ١٩٨٠ .
— عبد الحسن بدر : حول الأديب والواقع ، نشر دار المعرفة ، القاهرة ، بدون تاريخ .
— عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية ، نشر دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٧٣ .
ـ فلسفة العصور الوسطى ، نشر دار القلم ، بيروت ، ١٩٧٩ .
— أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، تحقيق حسن السندوبي ، نشر المطبعة الرحمانية ، القاهرة ، ١٩٢٩ .
ـ الهوامل والشوامل ، نشر مطبعة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٥١ .
— طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، نشر دار دمشق ، ١٩٧٢ .
— الجرجاني : كتاب التعريفات ، نشر مكتبة لبنان ، بيروت ، بدون تاريخ .
— محمد الجزائري : أدب المعركة أو أدب الثورة ، مجلة الآداب ، العدد الأول ، ١٩٦٨ .

— أ. هـ. م. جونز : الديمقراطية الأثينية ، ترجمة عبد المحسن الخشاب ، نشر الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
— بن شعبة الحرّاني : تحف العقول عن آل الرسول ، نشر مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ١٩٧٤ .
— محمد رضا ومحمد علي الحكيمي ، موسوعة الحياة ؛ مكتب نشر الثقافة الإسلامية ، بيروت ، ١٤٠٠ هجرية .
— حلمي عبد الواحد خضرة : خصائص التشكيل الفني في إلياذة هوميروس ، مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس عشر ، العدد الأول ، الكويت ، نيسان ـ أبريل ، ١٩٨٥ ، الصفحات ٤٧ ـ ٦٨ .
— محمد عبد الله دراز : الدين ، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، نشر دار القلم ، الكويت ، ١٩٨٠ .
— ول ديورانت : قصة الحضارة ، نشر جامعة الدول العربية ، المجلدات١٣ ـ ١٤ و٢٧ ـ ٣٤ .
— برتراند راسل : حكمة الغرب ، ترجمة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٦٢ ، الكويت ، شباط ـ فبراير ١٩٨٣ .
ـ تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث ، ترجمة محمد الشنيطي ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
— م. روز نتال وب. يودين : الموسوعة الفلسفية ، نشر دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٤ .
— عبد المجيد زراقط : محاضرات في الأدب ، بالاشتراك مع يوسف الصميلي ، نشر دار ابن باديس ، بيروت ، ١٩٨٩ .
— جرجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي ، نشر دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ .
— جان ـ بول سارتر : ما الأدب ؟ ترجمة محمد هلال ، نشر مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .
ـ نظرية في الانفعالات ، ترجمة سامي محمود علي وعبد السلام القفاش ، نشر دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
ـ الوجودية مذهب إنساني ، نشر مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ .
— فراس السواح : مغامرة العقل الأولى ، دراسة في الأسطورة ، نشر دار الكلمة ، بيروت ، ١٩٨٠ .
— دومينيك وجانين سورديل : الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي ، ترجمة حسني زينة ، نشر دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٨٠ .
— علي الشامي : علموية الغرب والألوهية . مجلة الفكر العربي ، العدد ٤١ ،

بيروت ، آذار ـ مارس ١٩٨٦ .
— أبو الفتح الشهرستاني : الملل والنحل ، نشر دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٨٠ .
— محمد شيا : في الأدب الفلسفي ، نشر مؤسسة نوفل ، بيروت ، ١٩٨٦ .
— تيسير شيخ الأرض : ما وراء النقد الأدبي ، مجلة الفكر العربي ، العدد ٢٥ ، بيروت ، كانون الثاني ـ يناير ١٩٨٢ .
— محي الدين صبحي : الأسلوبية والأسلوب في النقد الأدبي ، مجلة الفكر العربي ، العدد ٢٦ ، أذار ـ مارس ، ١٩٨٢ ، بيروت .
— يحيى عبد الله : ميديا أو هزيمة الحضارة ؛ مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني عشر ، العدد الثالث ، الكويت ، أكتوبر ـ تشرين أول ، ١٩٨١ ، الصفحات ٧٣ ـ ٩٠ .
— أحمد عثمان : الشعر الاغريقي ، تراثاً إنسانياً وعالمياً ؛ سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٧٧ ، الكويت ، ١٩٨٤ .
— حنا عبود : «العدميون والمفهوم النهلستي في الأدب ، من تورجنيف حتى اليوم ؛ مجلة المعرفة ، السنة السابعة عشرة ، العدد ١٩٨ ، آب ـ أغسطس ١٩٧٨ ، دمشق .
— لطفي عبد الوهاب : عالم هوميروس ؛ مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني عشر ، العدد الثالث ، الكويت ، تشرين أول ـ أكتوبر ١٩٨١ ، الصفحات ١٣ ـ ٥٦ .
— محمد بن عبد اللطيف العجلوني : كشف الخفاء ومزيل الألباس عن أحاديث اشتهرت على ألسنة الناس ؛ تحقيق عبيد دعّاس ، نشر مكتبة الوعي ، حلب ، ١٩٨٠ .
— محمد زكي العشماوي : الأدب وقيم الحياة المعاصرة ؛ نشر الدار القومية ، القاهرة ، بدون تاريخ .
— أبو العلا العفيفي : التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام ؛ نشر دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
— نجيب عقيقي : المستشرقون ؛ نشر دار المعارف ، القاهرة ، بدون تاريخ .
— عبد اللطيف أحمد علي : التاريخ اليوناني ، العصر الهللاري ؛ نشر دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٦ .
— عبد الواحد علي : ملحمة جلجامش ، عالم الفكر ، المجلد السادس عشر ، العدد الأول ، الكويت ، نيسان ـ أبريل ١٩٨٥ ، الصفحات ٣٥ ـ ٤٦ .
— روجيه غارودي : حوار الحضارات ؛ ترجمة عادل العوّا ، نشر دار عويدات ، بيروت ، ١٩٧٨ .
ـ نداء إلى الأحياء ؛ ترجمة ذوقان قرقوط ، نشر دار دمشق ، ١٩٨١ .
ـ فكر هيغل ؛ ترجمة إلياس مرقص ، نشر دار الحقيقة ، بيروت ، بدون تاريخ .

— أحمد حسن غزال : تطور الفن الأغريقي ؛ مجلة عالم الفكر ، المجلد الثاني عشر ، العدد الثالث ، الكويت ، تشرين أول ـ أكتوبر ١٩٨١ ، الصفحات ٧٣ ـ ٩٠ .
— محمد بن أحمد الغزالي : المنقذ من الضلال ؛ تحقيق جميل صليبا وكامل عياد ، نشر دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٦٧ .
ـ تهافت الفلاسفة ، نشر المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٢ .
— يوهان غوته : فاوست ؛ ترجمة محمد عوض محمد ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٤٦ .
— جان ماري غويو : مسائل فلسفة الفن المعاصرة ؛ ترجمة سامي الدروبي ، نشر دار اليقظة العربية ، دمشق ، ١٩٦٥ .
— ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ؛ الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، ١٩٧٩ .
— أحمد فخري : مصر الفرعونية ؛ القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧١ .
— فلوطرخس : الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ؛ ترجمة قسطا بن لوقا ، القاهرة ، بدون تاريخ .
— سيغموند فرويد : موسى والتوحيد ؛ ترجمة جورج طرابيشي ، نشر دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٠ .
ـ الطوطم والتابو ؛ ترجمة جورج طرابيشي ، نشر دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٣ .
ـ تفسير الأحلام ؛ ترجمة ونشر مكتبة التحليل النفسي ، القاهرة ، بدون تاريخ .
ـ نظرية الأحلام ؛ ترجمة جورج طرابيشي ؛ نشر دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٢ .
— اميل فوجيه : مدخل إلى الأدب ؛ ترجمة مصطفى ماهر ومصطفى فوده، نشر سلسلة الألف كتاب ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
— أرنست فيشر : ضرورة الفن ؛ ترجمة ميشال سليمان ، نشر دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧١ .
— لودفيغ فيورباخ : مبادىء فلسفة المستقبل ؛ ترجمة الياس مرقص ، نشر دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٥ .
— مفيد قميحة : الاتجاه الإنساني في الشعر العربي المعاصر ؛ نشر دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨١ .
— أرنست كاسيرر : الدولة والأسطورة ؛ ترجمة أحمد حمودي محمود ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ .
— جورج كتورة : في معنى الحكمة ، نص غير منشور من أدب التصوف لأبي الحسن الحرالي ؛ مقال منشور في « مجموعة مقالات وأبحاث » الصادرة عن منشورات

الجامعة اللبنانية ، بيروت ، ١٩٨٩ .
— يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ؛ نشر دار المعارف ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- تاريخ الفلسفة اليونانية ؛ القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٤٦ .
— الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ؛ تحقيق عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة ، ١٩٥٠ .
— كارل الكسيس : الإنسان ذلك المجهول ؛ ترجمة شفيق أسعد شريف ، دار المعارف ، القاهرة ، بدون تاريخ .
— أوغست كورنو : ماركس وانجلز ، حياتهما وأعمالهما الفكرية ؛ نشر دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٤ .
— جورج لوكاش : معنى الواقعية المعاصرة ؛ ترجمة أمين العويطي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ .
- دراسات في الواقعية الأوروبية المعاصرة ؛ ترجمة أمير اسكندر ، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٢ .
- دراسات في الواقعية ؛ ترجمة نايف بلوز ، نشر دار الثقافة ، دمشق ، ١٩٧٢ .
— جون لويس : مدخل إلى الفلسفة ؛ ترجمة أنور عبد الملك ، نشر دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٨ .
— كارل ماركس : مختارات من المؤلفات الكاملة لماركس ؛ ترجمة إلياس مرقص ، دار دمشق ، بدون تاريخ .
- الايديولوجية الألمانية ، ترجمة جورج طرابيشي ، نشر دار دمشق ، ١٩٦٥ .
— جون ماكوري : الوجودية ؛ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، سلسلة عالم المعرفة العدد ٥٨ ، الكويت ، تشرين أول - أكتوبر ١٩٨٢ .
— عبد السلام المسدي : الأسلوبية والأسلوب ، نحو بديل السني في نقد الأدب ؛ نشر الدار العربية للكتاب ، ليبيا - تونس ، ١٩٧٧ .
— محمد مصطفى وعبد العزيز مبارك : تاريخ مصر القديم ؛ القاهرة ، بدون تاريخ .
— عبد الحكيم المجريطي : الرسالة الجامعة ؛ تحقيق جميل صليبا ، نشر مطبعة الترقي ، دمشق ، ١٩٤٩ .
— أنيس المقدسي : الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث ؛ نشر دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٠ .
— محمد مندور : الأدب ومذاهبه ؛ نشر مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، بدون تاريخ .
— مصطفى ناصيف : دراسة الأدب العربي ؛ نشر دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨١ .
— شكري نجار : الاتجاهات الرئيسية في النقد الأدبي ؛ مجلة الفكر العربي ، العدد

٢٥ ، كانون الثاني ـ يناير ١٩٨٢ ، بيروت .
— ميخائيل نعيمة : الغربال ، نشر دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٠ .
— فريدريك نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ؛ ترجمة فليكس فارس ، نشر المكتبة الأهلية ، بيروت ، بدون تاريخ .
— جوليان هكسلي : إطار المذهب الإنساني ؛ ترجمة رمسيس عوض ، مجلة الآداب ، العدد ١٢ ، السنة العاشرة .
— محمد غنيمة هلال : الرومنطيقية ؛ نشر دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٧١ .
— زيغريد هونكه : شمس العرب تسطع على الغرب ؛ ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي ، نشر دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨١ .
— مونتغمري واط : فضل الإسلام على الحضارة الغربية ؛ ترجمة حسين أحمد أمين ، نشر دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٣ .
— المعجم الفلسفي ، نشر مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
— محمد بن عبد الرؤوف المنادي : فيض القدير ؛ نشر المكتبة الشعبية ، بيروت ، ١٩٧٨ .
— أ. وولف : عرض تاريخي للفلسفة والعلم ؛ الترجمة العربية ، القاهرة ، ١٩٣٦ .
— و. ويمزات وك. بروكس : تاريخ النقد الأدبي الغربي ، القضية والمنهج ؛ ترجمة محي الدين صبحي ، نشر المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، دمشق ، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧ .
— رينيه ويليك وأوستن وارين : نظرية الأدب ؛ ترجمة محي الدين صبحي ، نشر المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب ، دمشق ، ١٩٧٢ .
— جعفر آل ياسين : فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط ؛ منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٧٥ .
ـ الإنسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الأول ؛ مجلة عالم الفكر ، العدد الثالث ، الكويت ، تشرين الأول ـ أكتوبر ، ١٩٧٠ .
— يوسف اليوسف : قراءة في ملحمة التكوين البابلي ؛ مجلة المعرفة ، العدد ١٩٧ ، تموز ـ يوليو ، ١٩٧٨ ، دمشق .
— محمد يونس : تورغينيف ، الفنان الإنسان ؛ نشر المؤسسة العربية ، بيروت ، ١٩٧٥ .

- المصادر والمراجع باللغة الأجنبية :

- F. Alquié: La Nostalgie de l'Etre; Ed. PUF, Paris, 1950.
- Charles Andler: Nietzsche, sa vie et sa pensée; 3 volumes, Ed. NRF, Paris 1958.
- Antony Andrews: Greek Society, pelican Book, 1977.
- Aristote: La Metaphysique; trad. fran., Paris, 1966.
  - La politique; trad. fran., Paris, 1950.
- Gaston Bachelard: Le Nouvel Esprit Scientifique; Ed. PUF, Paris, 1946.
  - Le Rationalisme Appliqué; Ed. PUF, Paris, 1949.
- George Balandier: Anthropologie politique; Ed. sociales, Paris, 1967.
- Roland Barthes: Mythologies; Ed. du Seuil, Paris, 1957.
- Simone de Beauvoir: L'Existentialisme et la Sagesse des Nations; Ed Nagel, Paris, 1949.
- Nikolai A. Berdiaev: Cinq Méditations sur l'Existence; Ed. Aubier, Paris, 1936.
- Henri Bergson: Durée et simultanéité; Ed. PUF, Paris, 1968.
  - Matière et Mémoire; Ed. PUF, Paris, 1968.
  - Eouvres Complètes, Paris, 1959.
- Maurice Blondel: La pensée; Ed. F. Alcan, Paris, 1934.
- Marcel Boisard: L'Humanisme de l'Islam; Ed. Albin Michel, Paris, 1979.
- E. Bréhier: Transformation de la philosophie française; Ed. PUF, Paris, 1950.
- Jean Brun: Le retour de Dionysos; Ed. Desclée, Paris, 1969.
- J. Burnet: Early Greek philosophy; London, 1943.
- Thomas Carlyle: Les Héros, le culte des héros et l'héroïque dans l'histoire; Ed. A. Colin, Paris, 1968.
- R. Carnap: La Science et la Métaphysique; Ed. Hermann, Paris, 1934.

- Ernest Cassirer: La philosophie des formes symboliques: 3 · Minuit, Paris, 1972.
- Pierre Clastres: Recherches d'Anthropologie politique, Ed. 1980.
- Ali Chami: L'Islam et la dominance de l'Occident; Thèse de tat, lyon, 1987.
- Noam Chomsky: Le langage et la pensée; Ed. PBP, Paris, 197
- Auguste Comte: Leçons sur la philosophie positive; Paris, 195
- Gilles Deleuze: Nietzsche et la philosophie; Ed. PUF, Paris, 19
- René Descartes: Eouvres Complètes; Vol. X, Paris, 1908.
  - Discours sur la méthode; Ed. Vrin, Paris, 1976.
- Diel: Le symbolisme dans la mythologie grecque; Ed. PBP, Pa
- Jacques Duchesne- Guillemin: Zoroastre; Ed. Maisonneuve, P
  - Ohrmazd et Ahriman: l'Aventure dualiste dans l'Antiquité; E(1953.
- René- Jean Dupuy: Politique de Nietzsche; Ed. A. Colin, Paris
- Emile Durkheim: Les règles de la méthode sociologique; Ed. 1938.
- Mircea Eliade: Le mythe de l'eternel retour; Ed Gallimard, Pari
  - Le sacré et le profane; Ed. Gallimard, Paris, 1952.
  - Traité d'histoire des religions; Ed. PBP. Paris, 1979.
- Sir James Frazer: Mythes sur l'origine du feu; Ed. PBP, Paris 1
  - The Golden Bough, Mcmillan, New York, 1971.
- Philip Freund: Myths of Creation; W.H. Allen, London, 1964.
- E. From: Le langage oublié, introduction à la compréhension des mythes; Ed. PBP. Paris, 1975.
- Roger Garaudy: La liberté comme catégorie philosophique Paris, 1957.
  - Perspectives de l'Homme; Ed. PUF, Paris, 1969.
  - Promesses de l'Islam; Ed. Seuil, Paris, 1981.
- Louis Gardet: L'Islam, Religion et Communauté; Ed. Desclée,
- Etienne Gilson: L'esprit de la philosophie médièvale; Ed. Vrin,
- F. Gurands: Greek Mythology; Hamlyn, London, 1963.

- Hatzfeld: Histoire de la Grèce ancienne; Ed. PBP, Paris, 1965.
- G.W.G. Hegel: Leçons sur l'histoire de la philosophie; Ed. NRF, Gallimard, 2 tomes, Paris, 1954.
  - La phénoménologie de l'esprit; Ed. Aubier, 2 tomes, Paris, 1977.
  - La raison dans l'histoire; Ed. 10/18, Paris, 1965.
- Martin Heidegger: L'Etre et le Temps; Ed. NRF, Gallimard, Paris, 1974.
  - Questions IV; Ed. NRF, Gallimard, Paris, 1978.
  - Qu'est-ce que la métaphysique, Ed. NRF, Gallimard, Paris, 1968.
  - Questions II, Qu'est-ce que la philosophie, Ed. NRF, Gallimard, Paris, 1981.
  - Nietzsche; 2 tomes, Ed. NRF, Gallimard, Paris, 1980.
  - Le mot de Nietzsche: Dieu est mort; Paris, 1969.
- Alexander Heidel: The Bablyonian Genesis; phoenix Books, Chicago, 1970.
- S.H. Hooke: Middle Eastern Mythology; Pelican Book, London, 1968.
- E.J. Hobsbawm: L'ère des révolutions; Ed. Fayard, Paris, 1969.
- Karl Jaspers: Introduction à la philosophie; Ed. 10/18, Paris, 1975.
  - Nietzsche, introduction à sa philosophie; Ed. Gallimard, Paris, 1978.
  - La foi philosophique et la Révelation; Ed. NRF, Paris, 1965.
  - L'homme problématique; Ed. Aubier, Paris, 1968.
- Emmanuel Kant: Critique de la raison partique; Ed. PUF, Paris, 1976.
  - Critique de la raison pure; Ed. PUF, Paris, 1975.
- Sœren Kierkegeard: Traité du désespoir; Ed. NRF, Gallimard, Paris, 1973.
  - Le concept de l'angoisse; Ed. Gallimard, 1976.
- S.N. Kramer: Sumerian Mythology; Harper and Row, New York; 1961.
- Gottfried W. Leibniz: La Monadologie; Ed. Delagrave, Paris, 1970.
  - Essais de théodicée; Ed. Garnier- Flammarion, Paris, 1969.
- Claude Lèvi- Strauss: Anthropologie structurale; Ed. Plon, Paris, 1974.
  - Le Cru et le Cuit; Ed. Plon, Paris, 1964.
  - Du miel aux cendres; Ed. Plon, Paris, 1967.
  - L'origine des manières de table, Ed. Plon, Paris, 1968.
  - L'Homme nu; Ed. Plon, Paris, 1971.
- Bronislaw Malinowski: Magie, Science et Religion, Paris, 1970.

- Une théorie sceintifique de la culture, Ed. Du Seuil, Paris, 1972.
- Trois essais sur la vie sociale des primitifs; Ed. P.B.P., Paris, 1968.

■ Gabriel Marcel: Présence et Invisibilité; Ed. Flammarion, Paris, 1964.
- Essai de philosophie concrète; Ed. NRF, Gallimard, Paris, 1967.

■ Karl Marx: Critique de l'économie politique; Ed. sociales, Paris, 1957.
- Le capital; Ed. sociales, Paris, 1946.

■ Jacques Maritain: Humanisme integral, Paris, 1936.
- La science et la sagesse, Paris, 1935.

■ Maurice Merleau- ponty: Eloge de la philosophie; Ed. Gallimard, Paris, 1975.

■ André Miquel: L'Islam et sa civilisation, VII ° - XX° siècle; Ed. A. Colin, Paris, 1967.

■ M. Molé: Culte, Mythe et cosmologie dans l'Iran Ancien; Ed. PUF, Paris, 1963.

■ Jacques Monod: Le Hasard et la Nécessité; Ed. Seuil, Paris, 1970.

■ Seyyed Hossein Nasr: Sciences et Savoir en Islam; Ed. Sindbad, Paris, 1979.

■ Philippe Nemo: Que la technique ne résume pas l'Occident, de Heidegger à la Bible, in «L'impact de la pensé occidentale...»; Ed. Berg international, Paris, 1979.

■ Freidrich Nietzsche: Naissance de la tragédie; Ed. U.G.F., 10/18, Paris, 1966.
- La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque; Ed. U.G.F., 10/18, Paris, 1970.
- Le Gai savoir, Fragments posthumes (1881- 1882); Textes et Variantes, établies par G. Malli et M. Montinari; Ed. Gallimard, Paris, 1967.
- Nihilisme Européen; Ed. 10/18, Paris 1976.
- Généalogie de la morale; Ed. Gallimard, Paris, 1964.
- Fragmentsposthumes (Automne 1882- Mars 1888); Ed. Gallimard, Paris, 1976.
- Par délà le bien et le mal; Ed. 10/18, Paris, 1977.
- La volonté de puissance; Ed. Gallimard, Paris, 1976.

■ Roger de Pasquier: La découverte de l'Islam; Géneve, sans date.

- Jean Piaget: La Sagesse et les illuions de la philosophie, Paris, 1968.
- Pichon: Histoire des Mythes; Ed. P.B.P.; Paris, 1971.
- Henri Poincaré: La valeur de la Science, Ed. Flammarion, Paris, 1908.
- E. Poutreau: La Nature et l'Esprit, Paris, 1926.
- James Pritchard: The Ancien Near **Eastern** Texts, 1950, Princeton, New York.
- Jean- Paul Sartre: L'Etre et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique; Ed. Gallimard, Paris, 1979.
- George Sarton: History of Science; Harvard, 1952.
- F. de Saussure: Cours de linguistique générale; Ed. Payot, Paris, 1979.
- A. Schopenhauer: Philosophie et science de la Nature; Ed. Alcan, Paris, 1911.
- Daryush Shayegan: Qu'est-ce qu'une révolution religieuse? Ed. Les presses d'aujourd'hui, Paris, 1982.
- Fredrich Schelling: Introduction à la philosophie de la mythologie; Ed. Aubier, Paris, 1946.
- E.A. Speiser: Akkadian Myths and Epics (Ancien Near Eastern Texts), Princeton, New York, 1964.
- Oswald Spengler: Le dclin de l'Occident, Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle, 2 tomes, Ed. Gallimard, Paris, 1948.
- B. Spinoza: Eouvres Complètes, Paris, 1961. Ed. Gallimard.
  - L'éthique; Ed. Gallimard, Paris, 1975.
- Miguel de Unamuno: Le sentiment tragique de la vie, Ed. NRF, Gallimard, Paris, 1971.
- J. Viaud: Egyptian Mythology, Larousse Encyclopedia, London, 1979.
- Jean Voilquin: Les penseurs Grecs avant Socrate, de Thalis de Milet à Prodicos; Ed. Gamier- Flammarion, Paris, 1964.
- Jean Wahl: La pensée de l'Existence; Ed. Flammarion, Paris, 1950.
- Ludwig Wiftgenstein: Tractatus logico- philosophicus; Ed. Gallimard, Paris, 1961.
- C.G. Yung: Man and His symbols; New York, 1964.
  - Introduction à l'essence de la mythologie, Ed. PBP, Paris, 1968.

فهرست الموضوعات

